ETHICA

WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

PETER DABROCK: **„Es gibt kein richtiges Leben im falschen!"? Theologische Anmerkungen zur Erwartung gesellschaftlicher Wertebildung durch die Kirche**

MARKUS KRIENKE: **Die Herausforderung der Menschenrechte durch den ethischen Relativismus**

ALEXANDER FLIERL: **Alltägliche Ethik oder Ethik des Alltags? Perspektiven der ethisch vernachlässigten Kategorie „Alltag"**

Diskussionsforum:

Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas (Rezension von Dr. Jürgen Koller)

Bücher und Schriften

Jahr 16 – 2008 – 3

Resch

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. Dr. P. Andreas Resch, Direktor des Instituts für Grenzgebiete der Wissenschaft (IGW)

Redaktion: Prof. Dr. Dr. Andreas Resch, Prof. Dr. Josef Römelt, Mag. Priska Kapferer

Ständige Mitarbeiter:

Prof. Dr. Alexius J. Bucher, Eichstätt (Philosophie)

Prof. Dr. Bernhard Claußen, Hamburg (Sozialwissenschaften)

Prof. Dr. Dr. Peter Fonk, Passau (Philosophische und Theologische Ethik)

Prof. Dr. Ing. Karl Goser, Dortmund (Elektrotechnik)

Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins, Bamberg (Christl. Sozialethik)

Prof. Dr. Adrian Holderegger, Fribourg (Moraltheologie)

Prof. em. Dr. Peter Inhoffen, Fulda (Moraltheologie)

Prof. Dr. Dr. Bernhard Irrgang, Dresden (Philosophie, Theologie)

Prof. Dr. Dipl.-Phys. Martin Kalinowski, Darmstadt, Wien; dzt. Hamburg (Physik)

PD Dr. Imre Koncsik, Bamberg (Theologie)

Prof. Dr. Hartmut Kreß, Bonn (Systematische Theologie/Ethik)

Prof. Dr. Jürgen Maaß, Linz (Mathematik, Didaktik, Medien)

Ao. Univ.-Prof. Dr. Gerhard Marschütz, Wien (Moraltheologie)

Prof. Dr. Dietmar Mieth, Tübingen (Sozialethik)

Prof. Dr. Hans J. Münk, Luzern (Sozialethik)

Prof. Dr. Matthias Rath, Ludwigsburg (Kommunikation, Medienethik)

Prof. Dr. Christoph Rehmann-Sutter, Basel (Biologie, Ökologie, Biomedizin)

Ao. Prof. Dr. Kurt Remele, Graz (Ethik und Christliche Gesellschaftslehre)

Prof. Dr. Dr. P. Andreas Resch, Innsbruck (Psychologie, Paranormologie)

Prof. Dr. P. Josef Römelt, Erfurt (Theologische Ethik)

Prof. Dr. Kurt Röttgers, Hagen (Philosophie)

Prof. Dr. Bruno Schmid, Weingarten (Theologie)

Dr. phil. habil. Viola Schubert-Lehnhardt, Halle (Philosophie)

Prof. Dr. Walter Schweidler, Bochum (Philosophie, Recht, Politikwissenschaften, Theologie)

Prof. Dr. Werner Stegmaier, Greifswald (Philosophie)

Prof. Dr. phil. Karsten Weber, Frankfurt/Oder; Opole (Oppeln), Polen (Wissenschaftstheorie, Technikethik, Politische Philosophie)

Prof. Dr. Gerhard Zecha, Salzburg (Philosophie)

Fortsetzung: Umschlagseite 3

ETHICA WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

16. Jahrgang 3 – 2008 Innsbruck: Resch

Leitartikel

PETER DABROCK: „Es gibt kein richtiges Leben im falschen!"? Theologische Anmerkungen zur Erwartung gesellschaftlicher Wertebildung durch die Kirche 195

MARKUS KRIENKE: Die Herausforderung der Menschenrechte durch den ethischen Relativismus 223

ALEXANDER FLIERL: Alltägliche Ethik oder Ethik des Alltags? Perspektiven der ethisch vernachlässigten Kategorie „Alltag" 249

Informationssplitter 248

Diskussionsforum

Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas (Rezension von Klaus Thomalla) 269

Bücher und Schriften

Andreas Vieth: Einführung in die Angewandte Ethik (K. Weber) 276

Walter Schweidler (Hg.): Postsäkulare Gesellschaft. Perspektiven interdisziplinärer Forschung (J. Maaß) 276

Paul Timmermanns: Die „Realität" des Sollens in der Lebenswelt. Phänomenologie einer lebensweltlichen Letztbegründung normativer Sollgeltung (I. Koncsik) 278

Henning Ottmann (Hg.): Negative Ethik (K. Weber) 280

Robert Spaemann/Walter Schweidler (Hg.): Ethik. Lehr- und Lesebuch. Texte – Fragen – Antworten (I. Koncsik) 280

Werner Veith: Intergenerationelle Gerechtigkeit. Ein Beitrag zur sozialethischen Theoriebildung (A. Filipović) 282

Johannes Giesinger: Autonomie und Verletzlichkeit: der moralische Status von Kindern und die Rechtfertigung von Erziehung (J. Comes) 285

Fabian Scholtes: Umweltherrschaft und Freiheit. Naturbewertung im Anschluss an Amartya K. Sen (J. Maaß) 286

Christian Steineck/Ole Döring (Hg.): Kultur und Bioethik. Eigentum am eigenen Körper (V. Schubert-Lehnhardt) 286

Hans Thomas (Hg.): Ärztliche Freiheit und Berufsethos (V. Schubert-L.) 288

ETHICA 16 (2008) 3, 195–222

PETER DABROCK

„ES GIBT KEIN RICHTIGES LEBEN IM FALSCHEN!"? Theologische Anmerkungen zur Erwartung gesellschaftlicher Wertebildung durch die Kirchen

Prof. Dr. theol. Peter Dabrock, M. A., geb. 1964, ist seit Sept. 2008 Professor für Sozialethik am Fachbereich Evangelische Theologie der Philipps-Universität Marburg, seit Oktober 2008 dort Dekan. Studium der Evangelischen und Katholischen Theologie, Philosophie und Soziologie in Würzburg, Bonn und Bochum, dann nach Vikariatsdienst von 1995–2002 Wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Systematische Theologie (Ethik) an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum, von 2002–2008 Juniorprofessor für Sozialethik/Bioethik am Fachbereich Evangelische Theologie der Philipps-Universität Marburg.
Zahlreiche Veröffentlichungen und Vorträge zu bioethischen, sozialethischen, allgemein-ethischen und fundamentaltheologischen Themen, darunter (in Auswahl): *Kriterien der Gerechtigkeit* (zus. mit T. Jähnichen u. a. Hg.), 2003; *Menschenwürde und Lebensschutz* (zus. mit L. Klinnert und S. Schardien), 2004; *Gesundheitssicherung im Zeitalter der Genomforschung* (zus. mit A. Brand, N. Paul und P. Schröder), 2004; *Therapeutisches Klonen als Herausforderung für die Statusbestimmung des menschlichen Embryos* (zus. mit J. Ried Hg.), 2005; *Public-Health-Gen-Ethik* (zus. mit P. Schroeder), 2006; *Gewichtige Gene* (zus. mit A. Hilbert u. W. Rief Hg.), 2008; *Intergenerationalität zwischen Solidarität und Gerechtigkeit* (zus. m. J. Eurich u. W. Maaser Hg.), 2008; *Trust in Biobanking* (zus. m. J. Ried u. J. Taupitz Hg.), im Erscheinen.
Peter Dabrock ist u. a. Vorstandsmitglied der Zentralen Ethikkommission bei der Bundesärztekammer und des Wissenschaftlichen Beirates des Österreichischen Genomforschungsprogramms GEN-AU.

I. DIE FRAG-WÜRDIGKEIT DER WERTE

1. Aktuelle Erwartungen an die Kirchen und internalisierte Erwartungserwartungen

Werte sind wieder in.[1] Gerade an die Kirchen wird dabei immer wieder die Erwartung gerichtet, zur gesellschaftlichen Wertebildung konstruktiv beizu-

[1] Vgl. dazu allein aus der Fülle der auf das breitere Publikum zielenden Bände: N. LAMMERT

tragen. Teils wurden solche Erwartungen explizit formuliert, teils gewann man aber auch den Eindruck, kirchliche Vertreter konnten im Sinne der Luhmann'schen „Erwartungserwartung"[2] gar nicht schnell genug – quasi schneller, als der Wunsch geäußert werden konnte – bekunden, dass sie die entscheidenden Garanten der Wertestabilität gegen vermeintlichen Werteverfall darstellen würden. Teils schienen kirchliche Vertreter die Erwartungen erfüllen zu wollen, weil man in Wertegenerierung und -vermittlung einen intrinsischen Bestandteil des eigenen religiösen Auftrags sah. So verhielt es sich sicherlich in der ersten großen Grundwertedebatte, die, in den 1970er Jahren von den katholischen Bischöfen mit dem Thema des Schwangerschaftsabbruchs entscheidend initiiert, vor einer Bundestagswahl positioniert und entsprechend auch aufrechterhalten wurde.[3]

Aber auch in der jüngeren Gegenwart, also den ausgerufenen „Schluss-mit-lustig"-Zeiten[4], scheuten sich diverse Kirchenvertreter nicht, diese Erwartungserwartungen zu erfüllen. Aus der Menge der Beispiele seien wenige herausgegriffen: Im April 2006 startete die deutsche Familienministerin URSULA VON DER LEYEN die Initiative für ein „Bündnis für Erziehung" und suchte dabei – viel kritisiert – zunächst nur die Nähe zu den beiden großen Kirchen, die bei der medial beargwöhnten Präsentation durch Bischöfin KÄSSMANN und Kardinal STERZINSKY vertreten wurden.[5] Die Nikolaus-Botschaft der Europäischen Kirchen 2006 kam als Selbstverpflichtung, das Wertefundament Europas zu stärken, daher. Diesem Anliegen pflichtete von katholischer Seite im März 2007 der Präsident des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen, Kardinal KASPER, bei, als er forderte, dass Europa geistigen Kitt sowie Werte und Ideale brauche, die Europäer über Unterschiede hinweg verbänden. Mit dieser Therapie verbindet sich bei KASPER eine Diagnose, die werteverfallstheoretische Züge trägt: „Ein materialistischer Neokapitalismus, sinnentleerter Konsumismus und moralischer Laxismus" seien die derzeitigen Leitwerte Europas. Demgegenüber brauche Europa eine zweite Bekehrung zu Jesus Christus. „Europa muss aufwachen, vielleicht sogar aufschrecken."[6] Ende März 2008,

(Hg.): Verfassung (2006); P. PRANGE: Werte (2006); C. RICKENS: Spießer (2006); U. WICKERT: Gauner (2007); P. FREY (Hg.): Wertsachen (2007); aus der jüngeren wissenschaftlichen Literatur: H. JOAS/K. WIEGANDT: Werte Europas (2005); J. BINDÉ, Zukunft der Werte (2007); A. RÖDDER/WOLFGANG ELZ (Hg.): Alte Werte – Neue Werte (2008).

[2] Vgl. N. LUHMANN: Soziale Systeme (1984), S. 411–417.

[3] Vgl. G. GORSCHENEK (Hg.): Grundwerte (1977).

[4] Vgl. P. HAHNE: Schluss mit lustig! (2004).

[5] Vgl. R. WALTHER: Rat der Toleranzwächter (2006).

[6] Zitate aus W. KASPER: House of Europe (2007); eine der jüngsten empirischen Studien zu

um ein letztes, aktuelleres Beispiel zu erwähnen, berichtet die *Neue Zürcher Zeitung*, dass der Schweizer Lehrerverband in einem Positionspapier die Lehrer ermuntert, christliche Werte als Grundlage unserer europäischen Kultur zu vermitteln. Eine intensive und kontroverse Leserbriefdiskussion schließt sich der Nachricht dieses Aufrufs an.[7]

Hintergrund für die nun seit Jahrzehnten ununterbrochen beobachtbaren Erwartungs- und Erwartungserfüllungsmuster der Wertestärkung und -vermittlung durch die Sicherheit verbürgen sollenden Kirchen bildet die vermeintlich tiefe Orientierungskrise, deren Bestimmung durch die von Kardinal KASPER genannten Schlagworte geleistet wird. Doch setzt sich diese Diagnose vor dem Hintergrund der Wertewandelsforschung dem Verdacht aus, einseitig den Verlust und Verfall bestimmter (vor allem der eigenen) Werte zu beklagen, ohne zu sehen, dass sich neue, andere, durchaus ebenfalls pragmatisch stabile und gesellschaftlich förderliche Werte etabliert haben.[8] Oder diese Krise wird etwas moderater auf strukturelle Globalisierung und weltanschauliche Pluralisierung als verunsichernd erlebte und nach Orientierung rufende Transformationen von traditionalen Lebensmilieus und Sozialstrukturen zurückgeführt. Folgt man diesem Deutungsschema, stellt sich dennoch weiterhin die Frage, wie von Seiten der Kirchen, aber auch der Theologischen Ethik, die die institutionellen und informellen Wirkungen christlicher Religion beobachtet und beurteilt, diesen semantischen und strukturellen Herausforderungen – um an die komplementären Kategorien zur Beschreibung der Gesellschaft von LUHMANN zu erinnern – zu begegnen ist. In der Regel sehen sich auch kirchliche Vertreter, die diese moderate Diagnose teilen und eher dem offenen Paradigma des Wertewandels und nicht dem kulturpessimistischen des Werteverfalls folgen, in die Pflicht genommen, gesellschaftlichen Erwartungen als Wertelieferant zu entsprechen. Kritische Mahnungen, wie die Äußerung des Ratsvorsitzenden der EKD, Bischof HUBER, die Kirchen wollten „Bürge für das Geheimnis des Glaubens sein" und nicht angesehen und funktional missbraucht werden als eine „Bundesagentur für Werte"[9], die für die Aufrechterhaltung von Wer-

Werteeinstellungen und Freizeitverhalten junger Menschen scheint diesen Eindruck zu bestätigen; vgl. M. A. BELLIS u. a.: Sexual uses of alcohol and drugs (2008). Vorsicht ist jedoch bei der Rezeption dieser Studie, die sofort breitenwirksam in den Medien einsetzte, angebracht. Die Methode der Untersuchung beschränkte sich nämlich auf eine kleine Fallgruppe von „youth and younger adults who routinely engage in nightlife". Sie steht keinesfalls repräsentativ für alle Jugendlichen und jungen Erwachsenen.

[7] Vgl. NZZ am Sonntag 23.03.2008, Nr. 12, S. 15 sowie die acht abgedruckten Leserbriefe in der NZZ am Sonntag 30.03.2008, Nr. 13, S. 22.

[8] Vgl. zum Überblick H. THOME: Wertewandel (2005).

[9] Vgl. paradigmatisch für viele andere Stellen, an denen er diesen Gedanken geäußert hat, ein

ten zuständig ist, die in die Krise geraten sind, bleiben die Ausnahme. Das gilt auch für weite Teile der öffentlichen Beiträge Bischof HUBERS selbst. Findet sich doch in dessen Reden diesseits der Abwehr des Labels „Werteagentur" eine hohe Bereitschaft, der strukturellen Erwartung an die Kirchen, bestimmte (hier natürlich: christlich geprägte) attrahierende Bindungen an Grundlagen gesellschaftlichen Zusammenhaltes zu fördern, zu entsprechen.[10]

Trotz der vielfach explizit oder implizit erfüllten Erwartungen an die Kirchen, angesichts der Orientierungsunsicherheiten in der modernen Gesellschaft für deren Sozialkitt zu sorgen, und der Möglichkeit, auf diesem Felde funktionaler Relevanzerzeugung zu punkten, hat die *akademische* evangelische Theologie in weiten Teilen ein überaus distanziertes Verhältnis zum Werte-Thema beibehalten.[11] Prägend ist noch immer EBERHARD JÜNGELS These von der wertlosen Wahrheit, die gegen die Tyrannei der Werte gesetzt werden müsse. Jenseits dieser *dogmatisch* inspirierten Wertekritik (vgl. Kap. II) muss die theologische *Sozialethik*, die als reflexionstheoretische Entscheidungskriterienberatung im sittlich-politischen Diskurs engagiert ist, darüber nachdenken, auf welchen unausgesprochenen sozialen Voraussetzungen der neue Wertediskurs möglicherweise aufruht. Dabei lautet die Grundfrage einer theologischen Sozialethik, die aus der Traditionslinie einer vorrangigen Option für Benachteiligte an der Inklusion aller in die Gesellschaft interessiert ist[12]: Geht

Interview mit Bischof HUBER in der FAZ vom 27.02.2006, Nr. 49, S. 40; noch jüngst hat HUBER diesen Gedanken bei seinem umstrittenen Besuch auf dem Christival 2008 wiederholt; vgl. Die Welt vom 05.05.2008, Nr. 104, S. 10.

[10] Im Zeitalter der Internet-Recherche kann man bei einer entsprechenden Durchsicht der Reden HUBERS auf www.ekd.de schnell eruieren, wie stark HUBERS Beiträge zum öffentlichen Vernunftgebrauch von dieser Intention geprägt sind, so dass sich eine konstruktive Aufnahme des unvermeidlichen Werte-Themas eigentlich gar nicht verhindern lässt. Dies sieht jedenfalls Bischöfin MARGOT KÄSSMANN, in einem Interview Ende Oktober 2007 auf das Huber'sche Stichwort „Kirchen wollen keine Bundeswerteagentur sein" angesprochen, ähnlich. Sie sagt: „Bischof Huber hat recht, wenn Kirche darauf reduziert werden soll, also funktionalisiert wird. Aber ich bin schon überzeugt, dass unsere Kirche für Werte einzustehen hat. Ich sehe zum Beispiel das Thema Menschenwürde zurzeit als ungeheuer gefährdet. Wenn ein Kind, bei dem im Mutterleib eine Hasenscharte festgestellt wird, abgetrieben wird, dann stimmt etwas nicht in unserer Gesellschaft. Wollen wir denn den perfekten Menschen schaffen? Da muss unsere Kirche laut werden und sagen, dass Menschen nicht nur noch unter dem Aspekt von Leistung oder Vollkommenheit betrachtet werden dürfen. Das christliche Menschenbild sieht Würde in jedem Menschen, auch wenn er in seinen Fähigkeiten eingeschränkt ist." (http://ekd.de/aktuell_presse/news_2007_10_31_1_kaessmann_interview_abendblatt.html). HUBER und KÄSSMANN stimmen darin überein, die Gesellschaft mit nicht erwarteten Wertsemantiken zu überraschen. In diesem Irritationseffekt verbinden sich „Entsprechung und Differenz" gegenüber den gesellschaftlichen Erwartungen an die Kirchen. Zu diesen Überraschungen sollte allerdings nicht zählen, das Konzept der Menschenwürde unter den Wert-Begriff zu subsumieren, vgl. dazu Abschnitt III.

[11] Vgl. dazu noch jüngst B. DRESSLER: Werteerziehung (2007).

[12] Vgl. dazu ausführlicher P. DABROCK: Inklusion und soziale Gerechtigkeit (2006).

es darum, mit der Forderung nach einer Rückbesinnung auf alte und nach Entdeckung neuer Werte von anderen gesellschaftlichen Problemen, beispielsweise zunehmender sozialer Ungleichheit, abzulenken?[13] Aber selbst wenn es so wäre, und viel spricht dafür, dass es so ist, muss weitergefragt werden: Reichte eine solche Entlarvungsdiagnose aus, das Anliegen einer Neubesinnung auf Werte vollständig zu diskreditieren? Ich meine: Nein. Wenn der Hinweis auf die sozialpolitische Entlastungsstrategie die Berechtigung des Wertdiskurses nicht prinzipiell aufhebt, dann muss ich aber als Ethiker fragen, welche Werte vor dem Hintergrund der radikalen Infragestellung der Wert-Thematik durch Teile der evangelischen Ethik auf welche Weise verantwortbar wären.

Dem skizzierten Problemhorizont ist der weitere Gedankengang geschuldet. Im Folgenden wird zunächst der für die evangelische Theologie so prägende Impuls EBERHARD JÜNGELS, nicht auf die Tyrannei der Werte, sondern auf die wertlose Wahrheit zu setzen, skizziert und dann kritisch, d. h. unterscheidend, gewürdigt. Von diesem Impuls geprägt lässt sich dann aus der Perspektive theologischer Ethik nochmals die allgemein-ethische und gesellschaftliche Frage, welche Kriterien an gelungene Wertbildungen heranzutragen sind, stellen. Drei Hinsichten, die methodische, die inhaltliche und die des Zugangs werden dabei unterschieden. Ein Fazit schließt den Gedankengang ab.

2. Terminologische Ambivalenzen

Bevor dieser Gedankengang weitergeführt werden kann, muss dem Umstand notorischer Uneindeutigkeiten im terminologischen Gebrauch Aufmerksamkeit geschenkt werden. Diese sind m. E. bereits als Indiz für die Schwierigkeit, die Erwartungen an Wertegenerierungsinstanzen präzise zu formulieren, zu bewerten: Trotz der zahlreichen Arbeiten zum Begriff der Werte scheinen nämlich Definitionsversuche und Anwendungsbestimmungen höchst diffus und chaotisch zu sein.[14] Dass ULRICH WICKERT in seinem Wertewerbebuch „Gauner muss man Gauner nennen. Von der Sehnsucht nach verlässlichen Werten" seiner eigenen, immer wieder erhobenen Forderung nach Klartext ausgerechnet dann nicht nachkommt, wenn er den Gegenstand seiner Untersuchung bestimmen soll – ständig werden dort die Begriffe ‚Normen', ‚Werte'

[13] So lautet der vielfach vorgetragene Vorwurf aus traditionell linken Kreisen gegenüber jeglichem Werte-Diskurs; vgl. paradigmatisch R. WALTHER: Rat der Toleranzwächter (2006), aber auch Ch. Rickens: Spießer (2005), S. 79–102.

[14] Immer wieder wird darauf verwiesen, dass bereits Ende der 1960er Jahre knapp 200 verschiedene Definitionen vorlagen; vgl. beispielhaft H. THOME: Wertewandel (2005), S. 389.

und ‚Tugenden' vermischt –, muss nicht unbedingt verwundern. Schließlich erwartet man bei einem für die allgemeine Öffentlichkeit geschriebenen Buch nicht unbedingt wissenschaftliche Unterscheidungskunst. Dass Uneindeutigkeit aber auch in den erst in den letzten Jahren veröffentlichten Artikeln in den beiden großen evangelisch-theologischen Lexikonprojekten, der „Theologischen Realenzyklopädie" (TRE) und der „Religion in Geschichte und Gegenwart" (RGG) vorherrscht, muss als betrüblich angesehen werden. Geradezu unverständlich ist die Definition in der RGG:

> „Werte sind ethische Normen nach ihrer inhaltlichen Beschaffenheit und unter dem Aspekt ihrer Differenzierung sowohl von der entsprechenden Handlungskompetenz (Tugenden) als auch von ihrer Verbindlichkeit am Ort des Subjekts (Pflicht)."[15]

Wenn man sich beim Verstehenwollen dieses sperrigen Satzes zumindest daran orientieren will, dass Werte „Normen nach ihrer inhaltlichen Beschaffenheit" seien, so findet die damit zum Ausdruck kommende bedauerliche Entdifferenzierung von Normen und Werten – eine beliebte Doppelformulierung – sich auch im theologischen Artikel zum Thema ‚Wert' in der TRE: Auch hier werden Werte zunächst als „Maßstäbe des Sollens", dann aber auch als „Zielbestimmungen des sittlich Anzustrebenden"[16] charakterisiert. In ethischer Perspektive kann eine solche Gleichsetzung von normativen und evaluativen Orientierungsmustern nicht befriedigen, weil Normen die Konnotation des Sollens, Werte dagegen die des Wollens freisetzen. Sollen und Wollen zu identifizieren, führt jedenfalls ethisch und sozial zu erheblichen Turbulenzen. Selbst wenn in Werten beides, Sollen und Wollen, sich – vorläufig gesprochen – „irgendwie" mischen sollte, dann erwartet man doch im Unterschied zum journalistischen Gebrauch zumindest von der wissenschaftlichen, auf Unterscheidungen zielenden Verwendung eine Angabe von Perspektiven oder Kriterien, gemäß derer Werte einmal als „Maßstäbe des Sollens" oder ein andermal als „Zielbestimmung des sittlich Anzustrebenden" erscheinen oder bestimmt werden.

Von diesen kritikbedürftigen Unklarheiten unterscheiden sich wohltuend die funktionalen Begriffsbestimmungen, die in verschiedenen Studien, vor allem in seinem bahnbrechenden Werk *Die Entstehung der Werte*[17], Hans Joas geleistet hat. Joas differenziert die sittlichen Orientierungsmuster ‚Werte' von

[15] M. Heesch: Werte (2005), Sp. 1470.
[16] H. Kress: Wert (2003), S. 654.
[17] Vgl. H. Joas: Entstehung der Werte (1999).

den sittlichen Orientierungsmustern ‚Normen' dadurch, dass Ersteren ein primär attraktiver, attrahierender, identitätskonstituierender, emotional bindender Charakter eignet, der nicht als Aneignung, sondern als von außen treffende, interne Befreiung wahrgenommen wird.[18] Diese Charakteristika eignen Normen nicht. Wenn HELMUT THOME die alte Definition von CLYDE KLUCKHOLM aus den 1950er Jahren zustimmend zitiert und einen Wert bestimmt als „explizit gemachte oder implizit gelassene Auffassung [a conception] von Wünschenswertem [desirable], die für ein Individuum oder für eine Gruppe kennzeichnend ist und die Auswahl verfügbarer Handlungsweisen sowie der Handlungsmittel und -ziele beeinflußt."[19], dann stimmt er mit JOAS darin überein, dass *Stabilität* und *Attraktivität* in eine Bestimmung von ‚Wert' hineingehören, äußert sich aber zurückhaltend gegenüber JOAS' Integration der Konstitution durch ein Außen und der Finalbestimmung der Werte in der Freiheitserfahrung.

Zwar möchte ich – wie JOAS – davon ausgehen, dass ein gewisses Maß an Reflexivität und Explikativität in den Begriff des Wertes gehört, weil sonst das Moment der *Stabilität*, das ja ebenfalls dem Wertbegriff eignen soll, um ihn von ad-hoc-Wünschen zu unterscheiden, sich nicht einstellt und durchträgt. Dennoch scheint es m. E. sinnvoller, auf der deskriptiven Ebene auf die Konstitutionsbestimmungen „von außen", die Modalbestimmung „Gemeinschaftsbindung" und die Finalbestimmung „Freiheit" zu verzichten. Denn es gilt, eine phänomenologische Sensibilität dafür zu bewahren, dass nicht jede Wertprätention einen „richtigen", allgemein akzeptablen Wert darstellen muss, so sehr ich dem Gedanken zustimme, dass JOAS' Definition gelungene Wertmuster erfasst. Es sollte sich allerdings unter dem allgemeinen funktionalen Wertbegriff auch noch die Wertbindung von vielen abgelehnter Werte wie Chauvinismus, aber auch solcher trivialerer Art wie übersteigerte Fußballleidenschaft subsumieren lassen. Ansonsten erfüllt die funktionale Definition nicht ihre eigene Funktion.

Wegen der größeren Unbestimmtheit, die die Möglichkeit bietet, den Extensionalitätsbereich gegenüber der Joas'schen teleologisch aufgeladenen Definition zu erweitern, gehe ich daher zunächst von der Wert-Definition von THOME und KLUCKHOLM aus. Ihnen folgend erscheint es funktional sinnvoll,

[18] Vgl. H. JOAS: Werte Europas (2005), S. 14: „Werte [sind] etwas, das uns ergreift, das wir nicht direkt ansteuern können, das aber, wenn es uns ergreift, zu einer spezifischen Erfahrung der Freiheit führt, die selbst unter Bedingungen äußerer Unfreiheit nicht verschwindet."

[19] H. THOME: Wertewandel (2005), S. 389, zitiert eine Definition von CLYDE KLUCKHOLM aus dem Jahre 1951, der sich seinerseits bereits auf eine Bestimmung JOHN DEWEYS beruft.

Werte zu bestimmen als *motivational starke Bindungsrelation zu stabilen Orientierungsmustern der Lebensführung*. Diese Definition soll so weit sein, dass sie nicht nur aufgrund noch näher zu bestimmender Kriterien *gelungene* Wertbindungen, sondern auch misslungene Wertbindungen umfassen kann.

Selbst das Eingebundensein in eine *story*[20], in eine Gemeinschaft, die solche *stories* für die Individuen und das Kollektiv identitätsbildend überliefert (und oft auch in dieser Überlieferung verändert), ist noch nicht unbedingt als notwendiges Element im Wert-Verständnis erforderlich.[21] Es sei denn, man versteht unter dieser Einbindung jegliche Form schon nichtintendierten Geformt- und Geprägtwerdens. Aber in diesem völlig unbestimmten Sinne wären die Charakteristika des Wertbegriffs „von außen", „Freiheit" und „Gemeinschaftsbindung" nicht negierbare Konzepte, die als solche auch keinen Informationswert mehr besäßen.

Überlegungen dazu, wie dieser funktionale Gebrauch dann auch inhaltlich so formatiert werden kann, dass „gelungene" Wertbildungen sich der öffentlichen Rechtfertigung erfolgreich aussetzen können, und ob die Abgrenzung von Normen, die funktional qua Restriktion die Freiheit des Einen gegen die der Anderen schützen sollen, plausibel erscheint, sollen erst weitergeführt werden, wenn die Skepsis evangelischer Theologie gegenüber dem Wert-Begriff bedacht worden ist. Sie wird immerhin mit Emphase vorgetragen und will den Wert-Begriff aus der Ethik eliminieren.

II. WERTLOSE WAHRHEIT UND WAHRHEITSLOSE WERTE? EVANGELISCH-THEOLOGISCHES ZUR WERTE-DEBATTE

1. Eberhard Jüngels Dichotomisierung von Wahrheit und Werten

Vor dem Hintergrund der verflossenen ersten Grundwertedebatte der 1970er Jahre hat sich EBERHARD JÜNGEL – in Aufnahme von Grundgedanken des umstrittenen politischen und Rechtsphilosophen CARL SCHMITT, die er dann noch theologisch überhöhte – zu einer radikalen Kritik des Wertebegriffs hinreißen lassen.[22] Zwar kann JÜNGEL nicht leugnen, dass es einen intensiven und exten-

[20] Vgl. dazu D. RITSCHL: Logik (1988), S. 22: „Ein Mensch (eine Gruppe) ist das, was seine Story erzählt und was er aus seiner Story macht. Sie ist das Bündel und die Heimat seiner Perspektiven." Vgl. ebd., S. 45–51.

[21] Zu dieser These vgl. P. RICOEUR: Projekt (2007).

[22] Vgl. E. JÜNGEL: Wertlose Wahrheit (1990), S. 90–109; Seitenzahlen im Haupttext verweisen auf diesen Beitrag.

siven Wertediskurs in der Gesellschaft gibt. Dass dieser Wertediskurs helfen könnte, die für Christen entscheidende Frage nach der *Wahrheit* ihres Lebens (90), nach einem Leben in der Liebe (92), zu fördern, bestreitet JÜNGEL im Gestus dichotomisierender Unterscheidung dagegen vehement. Vielmehr geht es ihm darum zu zeigen: Die Wahrheit ist wertlos und im Gegenzug sind die Werte wahrheitslos.

Zur Plausibilisierung seiner These führt er folgende geballte Ladung an Argumenten und Polemiken an: Der Wertediskurs sei erzkatholisch (93). Diesen vielfach in der evangelischen Ethik perpetuierten Vorwurf entfaltet JÜNGEL kaum, deutet aber damit an, dass es eine Form des Wertdiskurses gibt, die sich als vermeintliche Relektüre des Buches der Natur versteht, das objektive Neigungen menschlicher Lebensführung kennt und die Notwendigkeit, ihnen zu folgen, fordert. Weil die Lektüre des Buches der Natur JÜNGEL im nachmetaphysischen Zeitalter obsolet erscheint, wendet er sich dieser Form des Wertediskurses nicht weiter zu.

Aber auch die (zumindest in der Methode) *materiale Wertethik* des 20. Jahrhunderts wird von JÜNGEL scharf kritisiert. Einem ihrer Hauptvertreter, NICOLAI HARTMANN, entlehnt JÜNGEL, wie schon zuvor CARL SCHMITT, den Ausdruck der „Tyrannei der Werte" (97)[23], um ihn gegen den Erstautor selbst zu wenden. Wohlgemerkt: HARTMANN, materialer Wertethiker, konzediert, dass die Werte, die nach seiner Sicht ein ideales An-sich-Sein besitzen, zur Tyrannei neigen, weil jeder Wert sich durchsetzen will. Dieses Eingeständnis wird von den Gegnern der Wertethik, wie es SCHMITT und JÜNGEL sind, begeistert aufgenommen – JÜNGEL spricht von einem „gefundene[n] Fressen" (97) – und gegen die Wertethik gewandt. Mit SCHMITT kritisiert JÜNGEL das mit dem Durchsetzungswillen gegebene *Aggressionspotential* der Werte (99). Sie seien eben nichts anderes als menschliche *Setzungen* und führten somit zu einem Zustand, „im Vergleich zu dem das alte bellum omnium contra omnes und sogar der mörderische Naturzustand der Staatsphilosophie des Thomas Hobbes wahre Idyllen sind"[24]. Vor allem aber – und dies ist das Hauptargument von CARL SCHMITT, dem JÜNGEL uneingeschränkt beipflichtet – brächten Werte nie und nimmer die Konnotation des Ökonomischen hinter sich (98). Wer im Bereich der sozial und moralisch relevanten Leitbilder von Werten rede, unterwerfe diese den Bedingungen von Tausch und damit von Konjunktur, aber auch Inflation

[23] Ursprünglich findet sich die Formel in N. HARTMANN: Ethik (1962), S. 576; aufgegriffen wird sie in SCHMITTS gleichnamigem Artikel; vgl. C. SCHMITT: Tyrannei (1979).
[24] C. SCHMITT: Tyrannei (1979), S. 32, zitiert bei JÜNGEL: Wertlose Wahrheit (1990), S. 98.

(97f.). ‚Wert' bedeute eben immer auch Handels-, Tausch-, Gebrauchs- und Mehr-Wert und damit Abhängigkeit von Konkurrenz- und Gewinnmotiven. Diese unüberwindliche Rückbindung an das Ökonomie-Paradigma diskreditiere den Wertbegriff vollständig, denn er verstärke nachdrücklich das schon erwähnte Aggressionspotential. Die scharfen Urteile SCHMITTS zitiert JÜNGEL zustimmend: „Wer Werte setzt, hat sich gegen Unwerte abgesetzt." (99) oder: „[Das erlaube; PD], ... unsere Erde in eine Hölle, die Hölle aber in ein Paradies der Werte zu verwandeln." (100)

Binnentheologisch interessanter für den Umgang mit der Wert-Thematik ist der über die Anlehnung an CARL SCHMITT hinausweisende dezidiert *theologische* Impetus der Wertkritik, die JÜNGEL anbringt. Dabei kontrastiert JÜNGEL den Wert- mit dem Wahrheitsbegriff und – man merkt es unschwer – stößt damit auf das eigene Terrain vor, in dem er sich auskennt und wohlfühlt.[25] ‚Wahrheit' meint eben nicht nur theoretische Entsprechung von Sache und Begriff. Weil vielmehr Entsprechungsverhältnisse auf Unterscheidungen verweisen (denn nur so könnten die Relata ‚Sache' und ‚Begriff' einander entsprechen, weil sie eben nicht identisch sind), darum sei Wahrheit im Kern *Unterbrechung* (102f.). Dies gelte erst recht von der personalen und existentiell bedeutsamen Wahrheit der Begegnung mit der geglaubten Wirklichkeit Gottes. Während man noch ganz allgemein religionsphänomenologisch sagen könne, Religion sei ihrem Wesen nach Unterbrechung,[26] vertraue der Glaube an Jesus Christus darauf, dass diese Unterbrechung trotz unserer Lebensführungsversuche, uns selbst zu verwirklichen, zu unseren Gunsten und von außerhalb unserer selbst bewirkt stattfinde (104–106). Kurzum: JÜNGEL sieht in der Evangeliumsbotschaft von der ungeschuldeten Zuwendung Gottes zu den aus sich heraus gottlosen Menschen die entscheidende Differenz zu allen menschlichen Versuchen, mit Werten letztverbindlichen Sinn im Leben zu generieren.[27]

Die anthropologische Selbstabschließungsmentalität, die reformatorischerseits immer als *homo recurvatus in seipsum* klassifiziert worden ist, reidentifiziert JÜNGEL deshalb im Wertstreben, weil Wertdenken immer auch ein Schuldigbleiben gegenüber dem Verfehlen der Werte meine. Wertdenken sei nicht bereit, sich die für Christen in der Rechtfertigung zugesagte, unterbrechende Wahrheit der Befreiung von der Schuldverfehlung des eigenen Lebens zusagen

[25] Schon quantitativ nimmt der Wahrheitsteil des Aufsatzes einen größeren Raum ein (acht Seiten vs. die fünf Seiten zur Darstellung und Kritik der Wertthematik in der Ethik.).
[26] Vgl. dazu auch J. B. METZ: Glaube (1984), S. 150.
[27] Vgl. dazu ausführlicher E. JÜNGEL: Rechtfertigung (1998).

zu lassen (105). Weil die Wertethik dieses bei Gott mögliche Schuldabladen für unethisch erachte, darum seien Wertethik und christliches Ethos einander feind (ebd.). Christliche Ethik setze dagegen auf diese Zusage der Wahrheit Gottes, die dazu ermächtige, das in der Liebe eigentlich Selbstverständliche *kreativ* zu tun (108) – unter Aufnahme des situationsethischen, von AUGUSTIN geborgten Credos: „Dilige et quod vis fac" (105).

Da aber auch JÜNGEL natürlich von der reformatorischen Anthropologie her bestens weiß, dass auch bei den Christen der „alte Adam ... durch tägliche Reu und Buße soll ersäufet werden"[28], kurzum das Bestimmtsein zur Wahrheit noch nicht gänzlich die Lebenswirklichkeit durchzieht, weil der Mensch bis zur Vollendung im Letzten *simul justus et peccator* bleibt, gesteht er ein: Es bedarf sozialer Orientierungsmuster, deren „Ursinn im Abbau einer scheinbar unendlichen Reihe von Übeln besteht" (107). Auch dass dieser Effekt nicht nur durch restriktive Verbote geleistet werden kann, sondern dass es dazu attrahierender Orientierungsmuster bedarf, konzediert JÜNGEL sofort. Er darf sie aber nach seiner Philippika gegen den Wertbegriff selbstverständlich nicht mehr Werte nennen, sondern gibt ihnen das Label „Güter" (ebd.). Doch auch dieser terminologischen Alternative gegenüber bleibt JÜNGEL grundlegend skeptisch: „Aber der Aufbau von Gütern macht den Menschen nicht gut, macht ihn weder frei noch gerecht noch solidarisch" (ebd.). Die skizzierte Position JÜNGELS prägt evangelische Theologie nun seit Jahrzehnten. Weder die eher von der Wort-Gottes-Theologie herkommenden noch die sich der liberalen Theologie verpflichtet fühlenden Theologen haben seitdem einen genuinen Zugang zur Wertethematik gefunden.[29]

Hört und liest man solche apodiktisch formulierten Sätze, mag man ADORNOS Diktum: „Es gibt kein richtiges Leben im falschen"[30], das diesen Ausführungen den Titel gab, assoziieren. Auch hier wird ja, methodologisch betrachtet, eine Behauptung kategorisch in den Raum gestellt, die, inhaltlich betrachtet, die Uneigentlichkeit des Lebens feststellt und sich dabei – kalkuliert – in eine unvermeidliche Paradoxie oder Antinomie, das Paradoxon des EPIMENIDES („Alle Kreter lügen!", sagt der Kreter) begibt. Abgesehen davon, dass man inhaltlich und methodisch All-Aussagen gegenüber immer skeptisch eingestellt sein sollte, weil in der Regel Differenzierungen in der Beurteilung

[28] BSLK, S. 516.
[29] Vgl. dazu den umfassenden Überblick bei F. WERNER (2002), der sich der Kritik am Wertebegriff anschließt. Allein H. KRESS scheint aus der breiten Phalanx der adversativen oder gleichgültigen Einstellung zum Wertbegriff auszubrechen.
[30] TH. W. ADORNO: Minima Moralia (1951), S. 42.

und Deutung von Lebensphänomenen angebracht sind, besteht das eben als Paradoxie oder gar Antinomie hinzunehmende grundlegende Problem solcher Formulierungen in der Stellung des Autors zur Sache: Der Behauptende fällt unter die Behauptung selbst.[31] Und so wie man sich schon bei ADORNO fragen musste:[32] wer kann denn diese Behauptung aufstellen, ohne sich selbst des performativen Widerspruchs zu überführen, weil diese Aussage ja selbst unter dem Unrichtigkeitsvorbehalt steht, so wird man die Vermutung hegen dürfen, man könne doch mit JÜNGEL über JÜNGEL hinausgehen, kurzum, dem Adorno'schen Diktum das Fragezeichen anfügen.

2. Kritische Würdigung: Wahrheit als Dekonstruktion von Werten

Bevor man daher den Schluss zieht, mit evangelischer Theologie könne man in der Wertdebatte gar kein weiterführendes Gespräch führen, das nicht von vornherein auf eine semantische oder funktionale Totalkritik von Werten hinausliefe und folglich keine modale Differenzierung zwischen sinnvollen und destruktiven Werten ermögliche, soll das von JÜNGEL Gesagte kritisch, das heißt unterscheidend und somit gegenüber der *intentio auctoris* transformativ aufgegriffen werden. Daher sei folgende Würdigung und Weiterführung vorgeschlagen: Einerseits hat JÜNGEL im Grundanliegen recht. Bei der Beurteilung der gesellschaftlichen Wertdiskurse, in der die Kirchen funktional als Wertelieferanten angefragt werden, bleibt das Gefahrenpotential jeglicher Moral, sei sie nun unter dem Label der Normen, der Tugenden, der Werte oder der Güter oder des Nutzens kategorisiert, zu beachten: das Aggressions-

[31] Die in der Sprachanalytik angebotenen Entparadoxisierungslösungen, sog. Lügen-Paradoxa, leben davon, dass syntaktische oder semantische oder pragmatische Differenzen zwischen Vollzugs- und Beobachtersprache, zwischen allgemeinen und spezifischen Aussagen oder Aussagesituationen eingezogen werden können; die theologischen All-Aussagen legitimieren sich durch Rekurs auf die zugesprochene, d. h. geoffenbarte Wahrheit, die man nur bezeugt und die selbst nicht unter das Paradoxon fällt, so dass auch die eigene Aussage davon nicht betroffen ist. Obwohl mir als Theologe diese Verschleierungsoption plausibel erscheint, muss sie m. E. die Differenz zwischen der göttlichen Wahrheit und dem menschlichen Bezeugen mit in das Bezeugte integrieren (mit ADORNO gesprochen: die Reflexivität des beschädigten Lebens, die selbst nur eine beschädigte Reflexivität sein kann, wenn die Reflexion nicht außerhalb des Lebens steht, muss eben in den Reflexionen über das beschädigte Leben erkennbar bleiben). Diese nicht nur schöpfungstheologisch, sondern in evangelischer Perspektive auch sündentheologisch zu berücksichtigende Differenz macht die Suche nach richtigem Leben nicht zuletzt sensibel dafür, bei anderen auf Funken, Quellen und Spuren von Wahrem, Gutem, Richtigem und Wertvollem zu achten.

[32] Zur ernsthaften wie nicht ironiefreien Interpretation des Adorno'schen Diktums vgl. J. HÖRISCH: Leben, 2003.

potential sittlicher Orientierungen, die bei Zustimmung zwar Achtung, bei Ablehnung jedoch Missachtungstendenz der Anderen freisetzen. Andererseits begeht er wie jeder, der seinem Gedankengang uneingeschränkt zustimmt, einen Fehlschluss vom Label auf die Sache, wenn er entweder den aktuellen Gebrauch eines Begriffs vollständig auf seine Begriffsgeschichte fixiert oder umgekehrt nicht sieht, dass andere Begriffe funktional äquivalent zu dem kritisierten eingesetzt werden können. Zwar ist es durchaus sinnvoll, auf jeweilige Begriffsgeschichten zu achten, um mögliche Fehlschlüsse, Emotionen und Missverständnisse, die man durch den unreflektierten Gebrauch eines Terminus bei anderen auslösen kann, zu bedenken und zu vermeiden.[33] Wie arm und wenig flexibel wäre jedoch unser Sprachgebrauch, wenn bestimmte Etymologien und Konnotationen auch nach geschichtlichen Transformationen so prägend blieben, dass sie den klar sich davon abgrenzenden Gebrauch in einer anderen Sphäre gänzlich unmöglich machen würden. Zur Verstärkung der hier kritisierten Argumentation könnte man nun nochmals darauf verweisen, dass bestimmte Werte bestimmten Konjunkturen und Konjunkturzyklen unterliegen, dass sie um gesellschaftliche Anerkennung ringen und dass es dabei zu inflationären Überdeterminationen kommen kann. Aber diese Effekte erscheinen mir zunächst als völlig normale Vorgänge überall dort, wo sittliche Orientierungsmuster – von Normen bis zu Werten, von Geboten bis zu Vorstellungen des guten Lebens – sich menschlicher Begründung und Verwandlung aussetzen. Diesen durch alle Gesellschaften hindurch phänomenologisch aufweisbaren Sachverhalt der vor den Herausforderungen der Gegenwart neu zu bewährenden Aufnahme und damit Veränderung sittlicher Orientierungen – ob man sie nun mit dem Term ‚Wert' belegt oder nicht, ist dabei völlig sekundär – wird man nicht aus der Welt herausdrängen können, indem man gerade nur diesem Label ‚Wert' eine ökonomische Verhaftetheit attestiert und ihn aufgrund dieser als Makel titulierten Eigenschaft abschaffen will.

Noch wichtiger erscheint mir aus theologischer Sicht aber eine zentrale reformatorische Deutung menschlichen Lebens, die auch außertheologisch nachvollziehbar, d. h. phänomenologisch rekonstruierbar erscheint, indem sie einen unmittelbaren Effekt auf die Beurteilung aller Moral ausübt: Von der Rechtfertigungstheologie werden alle menschlichen Versuche, einen letzten, endgültigen Sinn in das eigene Leben zu bringen, kritisch ins Unrecht gesetzt. Nicht nur im christlichen Glauben, sondern auch in Philosophien oder Lebensorientierungen im Allgemeinen, welche die Deutung menschlicher

[33] Auf dieser Verdachtshermeneutik beruht die Foucault'sche Diskursanalyse.

Lebensführung in der Nähe zu Kunst, Dichtung oder existentiellen Lebensphänomenen wie Geburtlichkeit, Krankheit, Liebe, Eros, Freundschaft, Feindschaft, Altern, Krankheit, Scheitern und Tod suchen, lässt sich nicht leugnen, dass immer dann Gefahren für das je eigene und das soziale Leben bestehen, wenn eine partielle Sichtweise als nicht negierbare Letztversion vermeintlich perfekten Daseins ausgegeben wird. Positiv formuliert: Lebensverwirklichung ereignet sich nur durch das nie verdiente, ja nicht verdienbare, stattdessen von außen in die eigene Lebenswirklichkeit einbrechende und so unterbrechende Geschenk eines todernsten Geliebtseins. Im Glauben steht dafür der je größere Gott, der „zu fürchten und zu lieben" ist. Im zwischenmenschlichen Bereich stehen für diese Erfahrung erlebte Glücksmomente und -phasen menschlicher Liebe, in denen man gewahr wird, wie sehr gelingendes Leben durch die Bereicherung des Anderen erst möglich wird. Die fundamentale Anerkennung der Unabgeschlossenheit jeglicher Lebensführung spiegelt, binnentheologisch gesprochen, daher nicht nur die Anerkennung der Souveränität Gottes, sondern sie ist Ausdruck der entscheidenden Gott-Mensch-Differenz, in der bei jedem Versuch, theoretisch oder praktisch Gott nahekommen zu wollen, die Differenz, sofern sie nicht geglaubtermaßen von Gott selbst überwunden wird, größer bleibt als die mögliche Annäherung an ihn. Phänomenologisch gesprochen, wehrt diese Differenzsensibilität allen Totalisierungs- und Ideologiemustern individueller und kollektiver Lebensführung. Eben mit dieser Differenz, sofern man sie nicht nur auf Andere, sondern auch auf sich selbst bezieht, kann dem Aggressionspotential von Moralen im Kern kritisch begegnet werden. Dabei zeichnet es Religion als menschliches Phänomen, das nach dem Kommunikationsmuster ‚immanent / transzendent' menschliche Kommunikationen unterscheidet[34], aus, eine besondere Sensibilität für die Begrenztheit des eigenen Standpunktes zu entwickeln. Religion zieht ihre Gesellschaft gestaltende Kraft gerade aus diesem sogenannten *eschatologischen Vorbehalt*, der menschliche Kommunikationen zeitlich, sachlich und sozial deshalb begrenzt „... weil das, was ist, nicht alles ist."[35] Zu ihren vornehmen Aufgaben gehört es sicher daher auch, die Aufmerksamkeit für Grenzen aller Lebensbereiche zu bewahren und ein – wie es in der religiösen Binnenbe-

[34] Vgl. N. LUHMANN: Religion (2000).

[35] Vgl. J. EBACH: Weil das (1998). An dieser Stelle kann selbstverständlich nicht näher entfaltet werden, dass es binnentheologisch einen großen Unterschied ausmacht, wie man in einer jeweiligen Eschatologie das Verhältnis der drei Sinndimensionen (Zeit, Sache, Sozialbezug) zueinander bestimmt und welchen Akzent man in jedem einzelnen nochmals setzt – beispielsweise ob man eine präsentische oder eine futurische Eschatologie stark macht; vgl. zum Überblick M. MÜHLING: Eschatologie (2007).

schreibung des Protestantismus dann immer heißt – „Wächteramt" gegenüber totalisierenden Grenzverletzungen wahrzunehmen. Dass auch in anderen personellen und organisationellen Kommunikationen diese Standortgebundenheit beachtet werden soll und kann, gehört zu Grundeinsichten sozialen Miteinanders. Das so wertvolle Bewusstsein der Begrenztheit aller Orientierungs- und Deutungsweisen wird in unterschiedlichsten reflexiven Kommunikationsmustern vom Verfassungsrecht, das jeden Menschen über die Anerkennung seiner ihm schon immer vorausgesetzten Würde davor zu schützen hat, dass er zum Totalobjekt gesellschaftlicher Pläne wird, bis hin zur Systemtheorie, die aus sehr ähnlichen Gründen die menschliche Person *als* Person immer nur an die Grenze sozialer Kommunikationen setzt, sie darin jedoch nie aufgehen lässt, bloßer Inhalt zu sein, vorausgesetzt und jeweils spezifisch artikuliert.

So weit kann – mit leichten Transformationen – die Würdigung der Grundidee evangelischer Wertekritik reichen. Doch der hier skizzierte eschatologische Vorbehalt gegenüber aller Ethik, nicht nur gegenüber der Wertethik, führt m. E. nicht zu einer solch radikalen Außerkraftsetzung von Werten und Normen, wie sie JÜNGEL vornimmt. Positiv formuliert: *Die sittlichen Orientierungen – Normen, Werte, Tugenden und Güter – sind zwar vor dem Hintergrund des eschatologischen Vorbehalts der Wahrheit streng auf die Gestaltung des Lebens im Hier und Jetzt, also im Vorletzten, zu begrenzen, aber innerhalb dieser Begrenzung auch zuzulassen.* Dass diesseits möglicher Heilsbedeutung Normen, Gebote und Werte ihren Sinn für die Lebensführung im Vorletzten behalten, das haben – um eine erste historische Heuristik ins Spiel zu bringen, die keine geltungstheoretische Bedeutung für sich beanspruchen soll – weder LUTHER noch MELANCHTHON bestritten. Auch soziologisch wäre eine solche These völlig unnachvollziehbar – und diese Einsicht besitzt nun auch ethische Valenz: Menschen haben immer Ordnungsmuster moralischer Art besessen. Man kann nicht nicht moralisch kommunizieren. Wer selbiges behauptet, steht daher in der Beweislast.

Von BONHOEFFER, der zwar in der Traditionslinie BARTHS ebenfalls den Wertbegriff zurückgewiesen hat, kann man, diesseits seiner Kritik an diesem Label, die Struktur des Umgangs mit Werten erlernen, indem man auf seine Verhältnisbestimmung von Letztem und Vorletztem blickt.[36] BONHOEFFER differenziert nämlich zwischen dem Wort des Letzten, in seiner Sicht: dem Evangelium von der Rechtfertigung des gottlosen Sünders, und dem Bereich des Vorletzten, also allen anderen Lebensphänomenen. Im Unterschied zu JÜNGEL

[36] Vgl. D. BONHOEFFER: Ethik (1992), S. 137–162.

in skizziertem Aufsatz dichotomisiert BONHOEFFER jedoch Letztes und Vorletztes nicht in dem Sinne, dass keine konstruktive Beziehung zwischen beiden Aspekten menschlicher Lebensorientierung aufgebaut werden kann.[37] Weil nach BONHOEFFER nicht das Vorletzte das Letzte bedingt, sondern vielmehr das Letzte das Vorletzte, herrscht ein Geltungsgefälle des In-Kraft-Setzens, der Korrektur und der Begrenzung des Vorletzten durch das Letzte.[38] Diese theologische Logik mit ihrer außertheologisch plausiblen Applizierbarkeit lässt sich auf den Wertdiskurs übertragen, wenn man der Moral keine Heilsbedeutung, aber entscheidende Bedeutung für das Zusammenleben im Vorletzten zugesteht und dann in dieser Sphäre nach noch zu bedenkenden Kriterien (s. den folgenden Abschnitt) ein *besser oder schlechter* kennt. Aus der Perspektive der hier vertretenen evangelischen Theologie ist es daher entscheidend, Religion nicht in Wertvermittlung aufgehen zu lassen. „Gott ist um seiner selbst willen interessant."[39] Dennoch hat es auch Religion immer mit Moral zu tun, mit Moral in ihrer restriktiven Form, also mit Normen, aber auch ihrer attraktiven Form: „Es ist Dir gesagt, Mensch, was gut ist." (Micha 6,8) Dass eine Moralform in eine gemeinschaftlich geteilte, über Generationen weitergegebene, z. B. religiös gestimmte Erzähltradition eingebunden ist, in der festgehalten wird: „Das ist uns wertvoll für die Aufrechterhaltung des Zusammenlebens und die Bildung einer individuellen Lebensgeschichte!" erscheint dann auf der Ebene des Vorletzten nicht nur nicht überraschend, sondern wirkt überaus plausibel. In diesem Verständnis von Werten ist aus der Sicht evangelischer Theologie, die sich von BONHOEFFERS Unterscheidung zwischen Letztem und Vorletztem inspiriert weiß, nur darauf zu achten, dass Gott nicht als höchster Wert funktionalisiert werden darf, also in einer Kette der Werte steht und somit für mehr oder minder wertvoll erachtet wird, sondern dass Gott als kommunikatives Gegenüber „gefürchtet und geliebet" sein soll,[40] allgemeiner gesprochen: dass sich Religion nicht auf Moral reduziert.[41] Fazit: Wenn evangelische Theologie das Werte-Thema gänzlich diskreditiert, betreibt sie eine

[37] Hinter der Frage nach dem Verhältnis von Letztem und Vorletztem verbirgt sich eine der beiden methodologischen Grundunterscheidungen der evangelischen Ethik, die sog. Zwei-Reiche-und-Regimenten-Lehre. Neben ihr kommt noch der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium eine fundamentale Bedeutung zu.

[38] Vgl. D. BONHOEFFER: Ethik (1992), S. 142, 144, 150–152.

[39] E. JÜNGEL: Entsprechungen (1980), S. 158–177.

[40] Mit der Formel: „Wir sollen Gott fürchten und lieben" leitet MARTIN LUTHER in seinem Kleinen Katechismus die Erklärung aller Gebote des Dekaloges ein, um zu verdeutlichen, dass die Moral in die sie weit überbietende, ja sie erst ermöglichende Gottesbeziehung eingebunden ist; vgl. BSLK, S. 507–510.

[41] Mit ähnlicher Ausrichtung vgl. H. JOAS: Religion (2006).

Selbstimmunisierungs- und Selbstmarginalisierungsstrategie, die unangemessen ist sowohl gegenüber ihrer eigenen Axiomatik, dem christlichen Glauben, der von sich aus einen attrahieren wollenden Charakter besitzt, als auch gegenüber ihrer anwaltschaftlichen Aufgabe für die Gesellschaft. Im Gegenzug zu dieser drohenden Selbstmarginalisierung müsste es darum gehen, den dekonstruktiven Mehrwert der in einer Religion erzählten, überlieferten und geglaubten Lebens- und Wirklichkeitswahrheit – in der christlichen Religion tradiert in den Schriften des Alten und Neuen Testaments sowie der Kirchengeschichte und dem dabei immer wieder schmerzlich erfahrenen Scheitern der Menschen gegenüber diesem geglaubten Zu- und Anspruch Gottes – für die je in einer Zeit aktuellen Lebensorientierungsmuster wach zu halten und umgekehrt an ihnen das Überlieferte neu zu entdecken: Es gilt, sowohl „nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten"[42], als auch die Zeit als Herausforderung für ein vertieftes Verständnis des Evangeliums zu begreifen. Eben weil und, präzise: nur insofern die geglaubte religiöse Botschaft mehr als eine Wertfunktion besitzt, ist sie indirekt so wertvoll. Weil sich Religion von ihrem intrinsischen Verständnis her nicht funktionalisieren lässt, hat sie eine funktionale Wirkung – auch und gerade dann, wenn sie es nicht intendiert.

III. FOLGERUNGEN FÜR DIE GESELLSCHAFTLICHE WERTDEBATTE

Wie aber kann geprüft werden, welche Werte aus evangelisch-theologischer Sicht als moralisch rechtens, als der Person förderlich und – man beachte die erwähnte Reihenfolge als lexikalische – der Gesellschaft nützlich gedacht werden können? Meines Erachtens sind zumindest drei Perspektiven zu berücksichtigen: eine methodische, eine inhaltliche und eine des Zugangs:

1. Methodische Perspektive

Methodisch erscheinen mir *die* Werte vorzugswürdig, die das im theologischen Teil bedachte konstitutive Wissen aller menschlichen Lebensführung um ihre Unabgeschlossenheit und somit eine Differenzsensibilität für das Außerordentliche bewahren. In theologischer Perspektive gilt aber auch: Wo das konstitutive Außen, das Fremde und Außerordentliche nicht als Gott erfahren

[42] Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et Spes" des II. Vatikanischen Konzils, Nr. 4; LThK, 2. Aufl., Bd. 14, S. 295.

wird, sollte es auch nicht so genannt werden. Mir scheint auch in der Kunst oder in der Erfahrung von Liebe solcher Einbruch des Außerordentlichen sich ereignen zu können. Nicht immer wird das Außerordentliche jedoch so tröstlich erlebbar wie in der Religion, das mag *im Letzten* ihr Spezifikum sein. Methodisch entspricht dieser Differenzsensibilität für das Außerordentliche eine Neugierde auf Anderes, weil eben doch vieles, allerdings nicht alles ganz anders sein könnte.[43] Keineswegs sei damit ein Plädoyer für die viel verschriene postmoderne Beliebigkeit gehalten, sondern nur eine Sensibilität dafür eingeklagt, in den Bindungen, die vor dem Hintergrund vielfacher historischer Erfahrungen notwendig zur Ausbildung gelungener Werte erscheinen, das Moment der Kreativität und der Offenheit nicht durch Wert-kontraproduktive *Sicherheit* zu verschütten.

2. Inhaltliche Perspektive

Ergänzt werden diese eher methodischen Kriterien guter Wertbildung durch die *Beachtung minimalinhaltlicher Gesichtspunkte*. Werte, die nicht (oder noch nicht) bewiesen haben, dass sie die kulturell entwickelten Minimalstandards äußerlichen Respekts vor den anderen und der Gesellschaft und der gerechten Teilhabe an der Gesellschaft berücksichtigen können, sind in erheblicher Beweislast, jedenfalls dann, wenn sie öffentliche Aufmerksamkeit oder Anerkennung verlangen, aber auch, wenn sie in Familien private Anerkennung verlangen. Warum ist das so?

Die normativen und wertgebundenen Grundlagen europäischer Kulturen wie Menschenrechte, Freiheit, Gleichheit, Solidarität sind ja nicht abstrakte Ideen, sondern auch eingebunden in die wechselvolle und schattenreiche Geschichte Europas und zunehmend globaler Sozialstrukturen. Die *story* dieser oft bitter der Geschichte resp. der Unfreiheit abgerungenen Standards muss immer wieder erzählt werden, a) um zu zeigen, wie wenig selbstverständlich sie ist, und b) um im Bewusstsein zu behalten, dass diese Standards ohne lebendige Anteilnahme dürr, trocken bleiben und damit ihrerseits bedroht werden können. Hält man sich solche bitter der Geschichte abgerungenen Genealogien vor Augen, erkennt man, warum diese Minimalstandards sich auch einen geltungstheoretischen Vorrang erkämpft haben: *via negationis* wird an diesen Unrechtserfahrungen deutlich, was man mit Menschen nicht tun darf[44] resp.

[43] Vgl. zum Ausdruck „es könnte ebensogut anders sein" R. Musil: Mann ohne Eigenschaften (1978), S. 19, und dazu wiederum B. Waldenfels: Stachel des Fremden (1990), S. 8, 16, 256.
[44] Vgl. J. Fischer: Menschenwürde (2006).

worauf ein jeder, sofern wir ihn als Jemand anerkennen, einen Anspruch hat.[45] Auf der Theorieebene werden diese Minimalstandards in der Regel über den kategorischen Imperativ KANTS überprüft. D. h., es wird die Frage der *Verallgemeinerbarkeit* eines sittlichen Orientierungsmusters ebenso gestellt wie die, ob es die Würde eines jeden *Menschen als eines Zwecks in sich selbst* beachtet. Wenn in der politischen Philosophie der Moderne der Grundsatz herrscht, dass es einen Vorrang des „Rechten vor dem Guten" gibt, dann impliziert er nicht, dass Werte, also die sittlichen Orientierungsmuster, die nach dem Guten fragen, irrelevant seien. Das politiktheoretische Grundaxiom verlangt auch nicht, die *Entstehung der Werte* unbeachtet zu lassen. Schließlich rezipiert man es auch nicht adäquat, wenn man differenzlos behaupten würde, Gutes und Gerechtes gehörten „irgendwie" zusammen oder die Entstehung der Werte und die Geltung von Werten erklärten sich schon „irgendwie" wechselseitig. Nein, gerade vor dem Hintergrund der bitteren Geschichte der Etablierung des als Recht Erachteten hält der Grundsatz des Vorrangs des Rechten vor dem Guten fest, dass angesichts der Vielzahl von angebotenen Wertmustern diejenigen, die öffentliche Anerkennung suchen, Rechenschaft darüber ablegen können müssen, inwiefern sie diese der Geschichte abgerungenen Minimalstandards friedlichen und stabilen Zusammenlebens integrieren können oder sie zumindest nicht gefährden.[46]

Die vielfach betonte Einbindung von Werten in individuelle und kollektive *stories*[47] unterstreicht tatsächlich, warum gerade Religionen im Allgemeinen und insbesondere das Christentum in unserem Kulturkreis gesellschaftlich angefragt werden, zur Werteetablierung beizutragen. Sucht man trotz der gegenüber der ursprünglichen Botschaft nicht zu leugnenden geschichtlichen Verfehlungen nach dem konstruktiven Beitrag des Christentums zur Ausbildung europäischer und westlicher Werte, so fällt das hier in verschiedenen geschichtlichen und gesellschaftlichen Konstellationen unterschiedlich umgesetzte, aber auch neu gesuchte Ineinander von methodisch und inhaltlich relevanten Gesichtspunkten auf, Religion und Gesellschaft konstruktiv und kritisch, semantisch, aber auch via Organisationsbildungen aufeinander zu beziehen.[48] Ich nenne diesen Beitrag zur Wertegestaltung Europas „Transpartikularisierung". Damit meine ich, dass das Christentum in seinen besseren Strömungen, die für mich die darstellen, in denen aus dem Impuls der eigenen

[45] Vgl. zur Unterscheidung von ‚etwas' und ‚jemand' R. SPAEMANN: Personen (1998).
[46] Vgl. dazu P. DABROCK: Gut des öffentlichen Vernunftgebrauchs (2007).
[47] Vgl. dazu D. RITSCHL: Logik (1988).
[48] Vgl. dazu noch immer wegweisend E. TROELTSCH: Soziallehren (1912).

Botschaft heraus die Gestaltung der Welt nachhaltig gesucht wurde (vgl. Jer 29,7), immer die Spannung zwischen „Zugehörigkeit und Öffnung"[49] fruchtbar gemacht hat. Das heißt: es hat seinen Universalisierungsauftrag (der eben ein Auftrag und keinen Anspruch darstellt) ebenso ernst genommen, wie es nicht geleugnet hat, dass es von einem bestimmten, in der Außenperspektive würde man sagen: partikularen Hintergrund her kommt, der nur um des Verlustes der eigenen Identität willen aufgegeben werden kann. Denn das Besondere bildet sich in der *story*, die motiviert und bindet, ab. Hier geht der Frage nach dem „Was sollen wir tun?" die Suche nach der eigenen Identität voran, die nach evangelischer Auffassung zwischen Gott, den Nächsten und den Ordnungen des Vorletzten gespannt ist. Durch diese Bindung an Anderes und Anderes von transmoralischer Bedeutung wird die Moral als Ort der Bewältigung von Konflikten begrenzt, hinterfragt, aber auch mit neuen Einsichten gestärkt. Mit Universalitätsprätention auftretende Orientierungsmuster der Moral, die ohne Rückbindung an das Besondere auftreten, die das Geschichtliche, das Motivierende, das Tröstliche gelebter Lebenstraditionen nicht würdigen, bleiben in der Regel leer, dünn, wenig identifizierbar und motivationslos. Umgekehrt versinken Traditionen, die sich nicht nur nicht am Außerordentlichen und Fremden abarbeiten und dadurch in Frage stellen lassen, sondern die nicht nach der Verallgemeinerungsfähigkeit ihrer Wertbindungen fragen, in Dumpfheit. Organisationen, die diese Werte ohne Transpartikularisierungsimpuls verteidigen, können oft nur qua Repression ihre Mitglieder bei sich halten, wo und wenn es nicht gelingt, deutlich zu machen, ob und wie die behaupteten Werte verallgemeinerbar sind. Gerade in einer als „Multioptionsgesellschaft"[50] beschreibbaren Gesellschaftsformation, die qua Internet auch noch bis in vermeintlich abgeschottete Weltgegenden reicht, werden Werte sich mehr und mehr daran messen lassen müssen, ob sie dieses Muster der differenzsensiblen, immer über sich hinausweisenden Transpartikularisierung in ihrer je eigenen Tradition entfalten und so sich mit anderen Traditionen verständigen können, ohne das Eigene deshalb einfach über Bord werfen zu müssen. Die erwähnten Testkriterien des nicht nur abstrakt, sondern geschichtlich errungenen Gerechten der politischen Menschenrechtsideen und -pakte sind Beispiele solcher realer Transpartikularisierungsstrategien, die sowohl den philosophischen Test des kategorischen Imperativs aushalten wie ihre *story*-Erinnerbarkeit (hier: an die

[49] Vgl. P. Dabrock: Zugehörigkeit und Öffnung (1991).
[50] Vgl. P. Gross: Multioptionsgesellschaft (1994).

menschenverachtenden Taten der diktatorischen Unrechtsregime des 20. Jahrhunderts) wachhalten können.

Hat man das Gesagte im Blick, kann man die vielfach benutzte und am Anfang dieses Beitrages kritisierte Mischformel „Werte und Normen", die nicht unterscheidet zwischen sittlichen Orientierungsmustern, die restriktiv wirken sollen (Normen), und denen, die attraktiv erscheinen (Werten), differenziert verwenden: Fasst man die normativen Grundlagen der Kultur: Menschenwürde, Freiheit, Frieden, Nachhaltigkeit oder Gerechtigkeit unter die Werte, nennt sie vielleicht noch ‚Grundwerte', weil man merkt(e), dass es sich eigentlich um Normen, zumindest aber um Minimalbedingungen des gesellschaftlichen Zusammenlebens, also um das Gerechte oder Rechte, handelt, dann will man mit ihrer Klassifizierung als ‚Werten' den geradezu als emotional eingeforderten Bindungsbezug dieser grundlegenden sittlichen Orientierungsmuster signalisieren. Wenn Normen diese Attraktion besitzen, ist dies zu begrüßen. Dass sie umgangssprachlich als Werte bezeichnet werden, ist auch nicht zu verhindern. Dennoch sollte man in ethisch präziser Sprache beachten, dass diese Normen dabei in der Wertbindung nicht aufgehen, sondern nur indirekt und sekundär als Werte begriffen werden dürfen, primär und direkt aber ihre restriktive Funktion als Normen behalten müssen. Sonst geraten sie in die Gefahr, in den Sog von Konjunktur- und Inflationslogiken von Werten zu geraten, obwohl sie doch (nach der geschichtlichen Erfahrung und ethischen Prüfung) die unbedingten moralischen Grundlagen kommunikativer Prozesse bilden (sollen).

3. Zugangsbedingungen und Interessen in Wertdiskursen

Wenn gelungene Wertmuster methodisch über Revisionsoffenheit und Differenzsensibilität für Außerordentliches, inhaltlich über die Beachtung des Gerechten identifiziert werden können und dabei vor allem die Achtung und der Schutz der Menschenwürde zählt, dann ist es überaus nachvollziehbar, warum Hans Joas dem Freiheitsgedanken in seinem normativen Verständnis von Werten eine so zentrale Rolle einräumt. Wer aber über Freiheit als Ziel redet und dies nicht nur formal, sondern realiter meint, der muss sich immer auch kritisch und selbstkritisch fragen, ob die jeweils transportierten Werteforderungen realiter freiheitsfunktional wirken. Werteprätentionen müssen von daher auch die *Bedingungen* von Werteerfahrung, Wertevermittlung und Wertestabilisierung thematisieren. Andernfalls können die jeweiligen Werteprätentionen sich kaum des Vorwurfs entziehen, sie verfolgten ganz andere,

gesellschaftspolitische Ziele – beispielsweise die Stigmatisierung oder Exklusion von bestimmten Gesellschaftsgruppen, von denen klar ist, dass sie de facto einen bestimmten Kanon von Werten nicht teilen können oder wollen. Ohne Beachtung der Bedingungen von Werteerfahrungen droht ihr Aggressionspotential sich zu entzünden.

Um diesen polemogenen Effekt zu verhindern, bilden *Bildung und Befähigung* entscheidende *benchmarks* guter Werteprätentionen. Zählt doch in einer hochgradig funktional ausdifferenzierten und weltanschaulich pluralen Gesellschaft zur Bildung nicht so sehr – wie NIKLAS LUHMANN zu Recht hervor gehoben hat – der Umgang mit Wissen, sondern vielmehr der Umgang mit Nichtwissen als Entscheidungskompetenzförderung[51]. Der überragende Anteil von Nichtwissen, dem sich der Einzelne und oft ganze Institutionen ausgesetzt sehen, ist ja ein Grundproblem der Gesellschaft, dem häufig resignativ oder protestierend mit einfachen, zu einfachen romantischen Werterinnerungen zu trotzen versucht wird. Solche als Wertekonservativismus getarnte Protestkommunikation wird nicht ausreichen, um den guten Gedanken der Werte, die Bindung und Freiheit ermöglichen sollen, umzusetzen. Wenn Bildung zum Umgang mit Unsicherheit und Nichtwissen befähigen soll, kann sie nicht nur zweckorientiert vonstattengehen, sondern hat die Persönlichkeit als in sich flexible und gefestigte zu fördern.

Zugang, Befähigung und Bildung haben sich nicht nur generell am Umgang mit Nichtwissen zu orientieren, sondern dabei auch besonders diejenigen im Blick zu behalten, die weniger als andere in der Lage sind, den Umgang mit Nichtwissen produktiv und konstruktiv auszuhalten und zu gestalten. In der kirchlichen Tradition steht für diesen Blick das Schlagwort der vorrangigen Option für die Armen[52], wobei ‚Arme' nach der neuesten Denkschrift der EKD nicht nur Vermögensarme, sondern Beteiligungsarme und damit vor allem auch Bildungsarme meint.[53] Die wichtigste politische Theorie des 20. Jahrhunderts kommt von einem ganz anderen, liberalen und säkularen Ansatz zur gleichen Forderung, wenn ihr Verfasser, JOHN RAWLS, in seiner „Theorie der Gerechtigkeit" im sog. Differenzprinzip fordert, dass soziale Ungleichheiten sich daran messen lassen müssen, ob sie den größtmöglichen Vorteil für die am meisten Benachteiligten bieten können.[54]

[51] N. LUHMANN: Erziehungssystem (2002), S. 198.
[52] Vgl. H. BEDFORD-STROHM: Vorrang für die Armen (1993).
[53] EKD: Gerechte Teilhabe (2006).
[54] J. RAWLS: Gerechtigkeit als Fairness, S. 78.

Ohne auf die Detaildiskussion des biblisch-jüdisch-christlichen Prinzips und des politisch-liberalen Prinzips eingehen zu können, zeigt diese Koalition doch, dass gute Werteforderungen und Wertagenturen eine Sensibilität dafür bewahren müssen, dass ihre sittlichen Orientierungsmuster nicht nur mittel- oder oberschichtsorientiert ausgerichtet sein dürfen, sondern mit Blick auf die Zugangsart[55] zur Teilhabe so plastisch und ausdifferenziert sein müssen, dass ihre Attraktivität weiter ausstrahlt denn als bloße Defensivstrategie eines durch Globalisierungsmechanismen verunsicherten Mittelstandes.

Wenn mit dem letzten Stichwort des „verunsicherten Mittelstandes" die impliziten Interessen angerissen wurden, die wir gegenwärtig in bestimmten Forderungen nach der Rückbesinnung auf gute alte, vor allem bürgerliche Werte beobachten können, so ist ein weiterer kritischer, sozialethisch ausgerichteter Indikator gegenüber bestimmten Wertediskursen in Anschlag zu bringen. Es geht um die überaus unausgewiesene Behauptung des *Werteverfalls*. Richtig ist, dass wir es mit einer *Wertetransformation*, also einem *Wertewandel* zu tun haben. In so einem Wandel müssen bestimmte Werte Federn lassen, aber – das wird häufig vergessen – andere entstehen, die sich z. T. sehr wohl an den skizzierten methodischen, inhaltlichen und Zugangskriterien messen lassen können. Verschiedenste sozialwissenschaftliche Untersuchungen zeigen trotz unterschiedlicher methodischer Ansätze ein überaus eindeutiges Bild, dass sämtliche Verfallstheorien Lügen straft.[56]

IV. FAZIT UND AUSBLICK

Mit der Titulierung eines sittlichen Orientierungsmusters als eines Wertes wird sein attraktiver Charakter zum Ausdruck gebracht. Werte und Wertediskurse lassen sich nicht durch theologische Unwahrheitsbehauptungen aus der Welt schaffen. Deshalb gilt es, die gesellschaftlichen Wertedebatten konstruktiv und kritisch zu begleiten: Da man sich sachlich (wenn auch nicht unbedingt terminologisch) nicht nicht zu Werteprätentionen verhalten kann, insofern man auch als Kritiker der Wertdebatten selbst immer explizit oder implizit Werte transportiert, ist nicht einzusehen, warum die Kirchen nicht der gesellschaftlichen Erwartung, zur Beantwortung der Frage nach den prägen-

[55] Man muss nicht jeden Gedanken von JEREMY RIFKIN für nachvollziehbar erachten, um nicht doch dem Grundsatz nach seiner These, dass der Zugang (*access*) eine entscheidende Gerechtigkeitsbedingung in der Informationsgesellschaft darstellt, Respekt zu zollen; vgl. J. RIFKIN: Access (2007).

[56] Vgl. zum Überblick H. Thome: Wertewandel (2005).

den gesellschaftlichen Werten einen Beitrag zu leisten, entsprechen sollten. In evangelischer Perspektive ist dabei jedoch zu beachten, dass Werte nur das Vorletzte regeln dürfen. Auf der Ebene des Vorletzten gibt es bessere oder schlechtere Werte. Die „wertvolleren" Werte zeichnen sich aus

a) *methodisch* durch Differenzsensibilität für Außerordentliches und Fremdes, durch prinzipielle Revisionsoffenheit und Verallgemeinerungsfähigkeit, sofern sie resp. diejenigen, die sie vertreten, um öffentliche Anerkennung bemüht sind,

b) *inhaltlich* durch die vorrangige Beachtung des geschichtlich und moralisch als Minimalstandard erkämpften Niveaus des Rechten, das sich insbesondere in der Anerkennung von Menschenwürde, Menschenrechten und Inklusion ausdrückt,

c) durch die Berücksichtigung der gesellschaftlichen *Zugang*sdimensionen von Bildung und Befähigung, die schichtendifferenziert umgesetzt werden und dabei eine vorrangige Option für die Benachteiligten erkennen lassen müssen. Dieser Punkt schließt die *sozialethische Selbstkritik* aller Werteprätentionen auf ihre impliziten oder expliziten Interessen ein.

Wo Werteprätentionen diese Dimensionen vor den je aktuellen gesellschaftlichen Herausforderungen in transformatorischer Neuschöpfung des Überlieferten berücksichtigen, da stellen sie unter den Bedingungen des Vorletzten gelungene Werteüberzeugen dar, dort spricht viel dafür, dass sie im Joas'schen Sinne kommunikative Freiheitsgewinne bewirken. Die Hoffnung dürfte nicht trügen, dass eine „Kirche der Freiheit" diesseits gesellschaftspolitischer Funktionalisierungswünsche zu Recht schon längst solche attrahierenden Lebensmuster, also Werte, in die öffentlichen Debatten einspeist: Gemeinschaft aus Glauben und der Gottgewolltheit eines jeden, Empathie und Compassion, vorrangige Option für Schwache und Benachteiligte, gerechte Teilhabe, Bildungshunger, Neugierde auf Neues, ausdauernde Treue zu Vertrautem, Differenzsensibilität für Außerordentliches, Aushalten des Komplexen, Feier des Lebens aus Dankbarkeit für sein nicht selbstverständliches Gegebensein, Freude an der Buntheit der Gnade und der Gaben Gottes, schöpferisches Handeln aus dem Ineinander von Wahrheit und Liebe, gegen Diskursstopper und für aktive Toleranz und tolerante Aktivität, die sich aufgrund versöhnter Endlichkeit aus dem Chiasmus von Gelassenheit und Engagement speist, Friedenssehnsucht. Wo Kirche solche Bilder gelingenderen Lebens als attrahierend erlebte gegenüber anderen bewirbt, da sucht sie immer neu „der Stadt Bestes" (Jer 29,7) – vor allem um der Menschen willen, die in ihr wohnen.

Zusammenfassung

DABROCK, PETER: **„Es gibt kein richtiges Leben im falschen!"? Theologische Anmerkungen zur Erwartung gesellschaftlicher Wertebildung durch die Kirchen.** ETHICA 16 (2008) 3, 195–222

Werte finden gegenwärtig wieder verstärkte Aufmerksamkeit. In der evangelischen Theologie werden sie dagegen traditionell äußerst kritisch betrachtet. Jedoch lassen sich Wertediskurse nicht durch theologische Unwahrheitsbehauptungen aus der Welt schaffen. Um eine konstruktive wie kritische Begleitung gesellschaftlicher Wertdebatten zu leisten, analysiert der folgende Beitrag zunächst den Wertbegriff sowie die Erwartungen, die an ihn und an Institutionen, namentlich hier: die Kirchen, die Werte generieren sollen, gerichtet sind. In einem zweiten Schritt stellt er nicht nur die bisherige evangelisch-theologische Ablehnung dar, sondern skizziert ein differenztheoretisches Gegenmodell zu dem bisher prägenden dichotomisierenden Ansatz. Im dritten Teil schließlich benennt er methodische, inhaltliche und Zugangsbedingungen, denen sich aktuelle Wertkandidaten stellen müssen, wollen diese das zuvor skizzierte Problembewusstsein integrieren.

Befähigung
Evangelische Theologie
Kirchen
Transpartikularisierung
Werte

Summary

DABROCK, PETER: **"There is no right life in the wrong life!"? Theological remarks on the expectation of societal conception of value by the churches.** ETHICA 16 (2008) 3, 195–222

Currently, values attract attention again. Christian churches are tempted and give in to the temptation of functioning as agencies that create values in order to stabilize society. Nevertheless, protestant theology is generally very critical of taking the conception of value seriously. However, discourses on values cannot be suspended by derogating their worth on the basis of intrinsic theological reasons only. In order to offer a critical and constructive accompaniment to the societal discourse on values, the article starts by analyzing the denomination of the value concept. In the following steps it presents and criticises, but also adopts some parts of the most influential article in the field of evangelical theology that deals with values critically – an article put forward by Eberhard Jüngel. Finally, benchmarks with regard to methodology and content as well as benchmarks concerning access are introduced which must be taken into account if different candidates for values compete for gaining recognition.

Churches
empowerment
protestant theology
transparticularisation
values

Literatur

ADORNO, THEODOR W.: Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1951.

BEDFORD-STROHM, HEINRICH: Vorrang für die Armen. Auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit (Öffentliche Theologie; 4). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1993.

BELLIS, MARK A. u. a.: Sexual uses of alcohol and drugs and the associated health risks:

a cross sectional study of young people in nine European cities. In: *BMC Public Health* 2008, 8–155.
BINDÉ, JÉROME (Hrsg.): Die Zukunft der Werte: Dialoge über das 21. Jahrhundert/übers. von Frank Sievers und Andreas Jandl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2007.
BONHOEFFER, DIETRICH: Ethik, hrsg. von Ilse Tödt u. a. (DBW; 6). Gütersloh: Kaiser, 1992.
DABROCK, PETER: Das Gut des öffentlichen Vernunftgebrauchs. Aktuelle Herausforderungen im Verhältnis von Kirche und Staat. In: Hans-Richard Reuter (Hrsg.): Das Gut und die Güter. Studien zur Güterethik (Entwürfe zur christlichen Gesellschaftswissenschaft; 19). Berlin: LIT, 2007, S. 231–261.
DABROCK, PETER: Inklusion und soziale Gerechtigkeit. Eine theologisch-sozialethische Suchbewegung zwischen Rawls und Luhmann. In: Günter Thomas/Andreas Schüle (Hrsg.): Luhmann und die Theologie. Darmstadt: Wiss. Buchges., 2006, S. 125–142.
DABROCK, PETER: Zugehörigkeit und Öffnung. Zum Verhältnis von kultureller Praxis und transpartikularer Geltung. In: *Glaube und Lernen* 16 (2001), 53–65.
Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, [10]1986.
DRESSLER, BERNHARD: Werteerziehung – Wertevermittlung im Bildungskontext. Thesen zu Möglichkeiten und Grenzen. In: *forum Erwachsenenbildung* 3 (2007), 24.
EBACH, JÜRGEN: Weil das, was ist, nicht alles ist! (Theologische Reden; 4). Bochum: SWI-Verlag, 1998.
FISCHER, JOHANNES: Menschenwürde, Rationalität und Gefühl. In: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 50 (2006), 29–42.
FOLKE, WERNER: Vom Wert der Werte. Die Tauglichkeit des Wertbegriffs als Orientierung gebende Kategorie menschlicher Lebensführung. Eine Studie aus evangelischer Sicht (Entwürfe zur christlichen Gesellschaftswissenschaft; 13). Münster u. a.: LIT, 2002.
FREY, PETER (Hrsg.):Wertsachen: Was gilt heute? Freiburg i. Br. u. a.: Herder, 2007.
GORSCHENEK, GÜNTER (Hrsg.): Grundwerte in Staat und Gesellschaft. München: Beck, 1977.
GROSS, PETER: Multioptionsgesellschaft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994.
HAHNE, PETER: Schluss mit lustig! Lahr/Schwarzwald: Johannis, 2004.
HARTMANN, NICOLAI: Ethik. Berlin: de Gruyter, [4]1962.
HEESCH, MATTHIAS: Art. ‚Werte III. Ethisch'. In: RGG 4, 2005; Bd. 8, Sp. 1470–1472.
HÖRISCH, JOCHEN: Es gibt (k)ein richtiges Leben im falschen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003.
JOAS, HANS/WIEGANDT, KLAUS (Hrsg.): Die kulturellen Werte Europas. Frankfurt a. M.: Fischer, 2005.
JOAS, HANS: Die kulturellen Werte Europas. In: Ders./Klaus Wiegandt: Die kulturellen Werte Europas. Frankfurt a. M.: Fischer, 2005, S. 11–39.
JOAS, HANS: Die Entstehung der Werte. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1999.
JOAS, Hans: Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz (Herder-Spektrum; 5459). München: Herder, [2]2006.
JÜNGEL, EBERHARD: Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht. Tübingen: Mohr Siebeck, 1998.
JÜNGEL, EBERHARD: Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörte-

rungen II. München: Mohr Siebeck, 1980, S. 158–177 (Das Dilemma der natürlichen Theologie und die Wahrheit ihres Problems), S. 193–197 (Gott – um seiner selbst willen interessant. Plädoyer für eine natürliche Theologie), S. 198–201 (Gelegentliche Thesen zum Problem der natürlichen Theologie).

JÜNGEL, EBERHARD: Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus. Tübingen: Mohr Siebeck, ⁷2001.

JÜNGEL, EBERHARD: Wertlose Wahrheit: zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III. Tübingen: Mohr Siebeck, 1990.

JÜNGEL, EBERHARD: Wertlose Wahrheit. Christliche Wahrheitserfahrung im Streit gegen die ‚Tyrannei der Werte'. In: Ders: Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III. Tübingen: Mohr Siebeck, ²2003, 90–109.

KASPER, WALTER: The House of Europe, URL: http://www.kardinal-kasper-stiftung.de/VortragLundTheHouseofEurope.html

KRESS, HARTMUT: Art. ‚Wert. II. Theologisch'. In: TRE, 2003; Bd. 35, S. 653–657.

LAMMERT, NORBERT: (Hrsg.): Verfassung, Patriotismus, Leitkultur: was unsere Gesellschaft zusammenhält. Hamburg: Hoffmann und Campe, 2006.

LUHMANN, NIKLAS: Soziale Systeme. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1984.

LUHMANN, NIKLAS: Die Religion der Gesellschaft, hrsg. von André Kieserling. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000.

LUHMANN, NIKLAS: Das Erziehungssystem der Gesellschaft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2002.

METZ, JOHANN BAPTIST: Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, ⁴1984.

MÜHLING, MARKUS: Grundinformation Eschatologie: Systematische Theologie aus der Perspektive der Hoffnung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.

MUSIL, ROBERT: Der Mann ohne Eigenschaften. Bd. 1. Reinbek: Rowohlt, 1978.

Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et Spes" des II. Vatikanischen Konzils, Nr. 4. In: LThK, 2. Aufl., Bd. 14, S. 241–592.

PRANGE, PETER: Werte. München: Droemer, 2006.

RAT DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND: Gerechte Teilhabe. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006.

RAWLS, JOHN: Gerechtigkeit als Fairness. Ein Neuentwurf, hrsg. von Erin Kelly, aus dem Amerikanischen übersetzt von Joachim Schulte. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2006.

RICKENS, CHRISTIAN: Die neuen Spießer. Berlin: Ullstein, 2006.

RICŒUR, PAUL: Das universelle Projekt und die Vielfalt des Erbes. In: Jérôme Bindé (Hrsg.): Die Zukunft der Werte. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2007, S. 68–76.

RIFKIN, JEREMY: Access – Das Verschwinden des Eigentums: Warum wir weniger besitzen und mehr ausgeben werden. Frankfurt a. M.: Campus, ³2007.

RITSCHL, DIETRICH: Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken. München: Kaiser, ²1988.

RÖDDER, ANDREAS/ELZ, WOLFGANG (Hrsg.): Alte Werte – neue Werte: Schlaglichter des Wertewandels. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.

SCHMITT, CARL: Die Tyrannei der Werte. In: Sepp Schelz (Hrsg.): Die Tyrannei der Werte. Hamburg: Lutherisches Verlagshaus, 1979, S. 9–43.

SPAEMANN ROBERT: Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas' und ‚jemand'. Stuttgart: Klett Cotta, ²1998.

THOME, HELMUT: Wertewandel in Europa. In: Hans Joas/Klaus Wiegandt: Die kulturellen Werte Europas. Frankfurt a. M.: Fischer, 2005, S. 386–443.
TROELTSCH, ERNST: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Tübingen: Mohr Siebeck, 1912.
WALDENFELS, BERNHARD: Der Stachel des Fremden. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1990.
WALTHER, RUDOLF: Rat der Toleranzwächter. Die Wertedebatte des „Bündnisses für Erziehung" ist nutzlos. Stattdessen sollten lieber gleiche Rechte, gleiche soziale Chancen und gleiche Bildungschancen geschaffen werden. In: *die tageszeitung*, Ausgabe vom 28. April 2006.
WICKERT, ULRICH: Gauner muss man Gauner nennen. München: Piper, 2008.

Prof. Dr. theol. Peter Dabrock M.A., Philipps-Universität Marburg,
Fachbereich Evangelische Theologie, Lahntor 3, D-35037 Marburg
dabrock@staff.uni-marburg.de

ETHICA 16 (2008) 3, 223–247

MARKUS KRIENKE

DIE HERAUSFORDERUNG DER MENSCHENRECHTE DURCH DEN ETHISCHEN RELATIVISMUS

Prof. Dr. Markus Johannes Krienke, geb. 1978 in Grünstadt/D, 2003 Promotion am Lehrstuhl für Christliche Philosophie der Kath.-Theol. Fakultät der LMU München mit der Dissertation „Wahrheit und Liebe bei Antonio Rosmini", seit 2004 dort Habilitand im Fach Christliche Sozialethik, 2004–2006 Studium der Rechtswissenschaften an der LMU München; mehrere Stipendien, wissenschaftliche Tätigkeiten und Lehrtätigkeiten, Gastprofessuren in Venedig und Triest, 2007/2008 Vertragsprofessur an der Philosophischen Fakultät der Lateranuniversität in Rom, seit 2008 Professor für Christliche Sozialethik in Lugano und Direktor der „Cattedra Rosmini".
Forschungsschwerpunkte: Denken, Werk und Aktualität Antonio Rosminis (1797–1855), italienische und deutsche Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts, Vermittlung von Glaube und Denken in der Moderne, Recht und Ethik – Grundlegungsfragen einer christlichen Rechtsethik, Verhältnis von Recht und Moral bei Kant und im deutschen Idealismus, Fragen der Epistemologie, Ethik der Menschenrechte.
Veröffentlichungen: *Wahrheit und Liebe bei Antonio Rosmini* (Stuttgart: Kohlhammer, 2004); *Theologie – Philosophie – Sprache. Einführung in das theologische Denken Antonio Rosminis* (Regensburg: Pustet, 2006); Hrsg. zus. mit Matthias Belafi: *Identitäten in Europa – Europäische Identität* (Wiesbaden: Deutscher Univ.-Verlag, 2007); zahlreiche Aufsätze in Zeitschriften und Sammelbänden.

1. Hinführung

Die Menschenrechte, wie sie am 10. Dezember 1948 von der Vollversammlung der Vereinten Nationen verkündet wurden, sehen sich derzeit vor der wohl fundamentalsten Herausforderung ihrer Geschichte.[1] Während das Auseinanderfallen zwischen normativer Gültigkeit und faktischer Durchsetzung die Menschenrechte nicht grundsätzlich in Frage zu stellen vermag – schließ-

[1] Im Folgenden stehen systematische Erörterungen über den Begriff der Menschenrechte im Vordergrund, weniger ihre historische Genese, ihre Ausfaltung in den Dokumenten nach 1948 oder Analysen ihrer sozioempirischen Geltung bzw. ihrer tatsächlichen Durchsetzbarkeit. Zu diesen Punkten vgl. beispielsweise B. Simma/U. Fastenrath (Hg.): Menschenrechte (³1992); H. Bielefeldt/V. Deile/B. Thomsen (Hg.): Menschenrechte vor der Jahrtausendwende (1993).

lich ist die Dialektik zwischen Faktizität und Geltung konstitutives Kennzeichen jedweder Normativität –, wird durch die Bezweiflung des Universalitätsanspruchs der Menschenrechte in der jüngsten Debatte nichts Geringeres als deren Bestehen *qua* universal verpflichtender Normen in Frage gestellt.[2] Für eine der großen Ideen der Neuzeit und Moderne, die Erlangung eines weltweiten Kanons grundlegender Rechtsnormen, stellt sich damit die schicksalshafte Frage des ethischen Relativismus, der auch als eine Variante des praktischen Skeptizismus verstanden werden kann.[3] Unzweifelhaft beanspruchen die Menschenrechte, rechtlicher Ausdruck des bislang umfassendsten Moralkonsenses zu sein – womit sie nachgerade zum Mittelpunkt der durch den ethischen Relativismus ausgelösten Diskussion avanciert sind.[4]

Um diese Debatte in ihren Grundzügen kurz nachzuzeichnen, soll im Folgenden zunächst die universale Begründung der Menschenrechte nachvollzogen werden (2.), bevor dann die Kritik des ethischen Relativismus dargelegt werden kann (3.). In einem abschließenden Statement werden einige Argumente zu Wort kommen, die dennoch für eine Begründbarkeit der Menschenrechte trotz der Anfechtung durch den Relativismus sprechen (4.).

2. Die Menschenrechte – universal

Wenn Johannes XXIII. in seiner Enzyklika *Pacem in terris* (1963) schrieb, dass die Menschenrechtsdeklaration „als Stufe und Zugang zu der zu schaffenden rechtlichen und politischen Ordnung aller Völker auf der Welt" anzusehen sei[5], vollzog er damit den entscheidenden Schritt der sich anbahnenden Überwindung der aus dem 19. Jahrhundert resultierenden ablehnenden katholischen Haltung gegenüber den Menschenrechten[6]: Damit wurde auch „offiziell" anerkannt, dass jene liberale Tradition der Neuzeit, welche die theoretische Basis für die Formulierung der Menschenrechte bereitstellte und als deren zentraler politischer Kristallisationspunkt wohl die Französische Revolution gelten darf, nicht unbedingt als jene antichristliche Weltanschauung

[2] Vgl. K. Hilpert: Menschenrechte und Theologie (2001), S. 42; L. Kühnhardt: Die Universalität der Menschenrechte (1987), S. 38.

[3] Vgl. W. Kersting: Plädoyer für einen nüchternen Universalismus (2001), S. 8–22.

[4] Vgl. J.-F. Lyotard: Das postmoderne Wissen (²1993).

[5] Nr. 144. Zur Entwicklung der Stellung der katholischen Sozialverkündigung zu den Menschenrechten von Leo XIII. bis Johannes Paul II., vgl. A. Saberschinsky: Die Begründung universeller Menschenrechte (2002).

[6] „Die Enzyklika ‚Pacem in terris' kann man als die erste Menschenrechtserklärung der Kirche bezeichnen" (J. Punt: Die Idee der Menschenrechte (1987), S. 204).

begriffen werden musste, als die sie sich durchaus lange Zeit gebärdete. Im Gegenteil, die Enzyklika deutet weiterhin an, wie sie selbst verstanden werden möchte: nämlich nicht als Bruch zur bisherigen antiliberalen und antimodernen päpstlichen Lehrverkündigung, sondern in Kontinuität zur theologischen Tradition des christlichen Abendlandes, welche die Idee der *einen* Menschheit, auf der die Menschenrechte zweifelsohne beruhen, stets als eine genuin christliche Idee betrachtete.[7] Nur vor diesem Hintergrund wird schließlich die Reaktion der Päpste des 19. Jahrhunderts begreiflich, die in den neuzeitlichen Menschenrechtserklärungen die Spitze der Anmaßung und Arroganz einer individualistisch-liberalistischen Ideologie erkannten. Gleichzeitig stellt dieser die notwendige Basis bereit, um die in *Pacem in terris* ausgesprochene Akzeptanz der Menschenrechtserklärungen in Kontinuität mit der Tradition zu interpretieren. In dieser Perspektive erscheinen denn auch die beiden Phasen der rigiden Ablehnung (bis zur Enzyklika *Immortale Dei* LEOS XIII.) und der allmählichen Annäherung (seit der Enzyklika *Rerum novarum*) nicht als absolute Aussagen, sondern vielmehr als Positionsbestimmungen innerhalb eines bestimmten historisch-geistesgeschichtlichen Kontextes.[8]

Der neuzeitlich-moderne Liberalismus ist bekanntlich wesentlich durch I. KANT grundgelegt, demzufolge dem Menschen Würde aufgrund seiner sittlichen Subjektivität zukommt. Der Formulierung des kategorischen Imperativs in der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* liegt das Grundaxiom der praktischen Vernunft KANTS zugrunde:

> „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein *guter Wille*."[9]

Es geht somit in der Selbstzweckformel des kategorischen Imperativs um die Anerkennung der Anderen als autonome ethische Individuen, d. h. als sittliche Subjekte. Der Einzelne erhält seine Rechtsposition aus der sittlich-individuell („autonom") begründeten Willensfreiheit.[10] Damit muss im bürgerlichen Zustand „das Heiligste, was Gott auf Erden hat, das *Recht der Menschen*",

[7] Vgl. H. MAIER: Christentum und Menschenrechte (1994), S. 49–64, insbes. 62f.

[8] Vgl. K. HILPERT: Menschenrechte und Theologie (2001), S. 392; vgl. zum Ganzen auch G. PUTZ: Christentum und Menschenrechte (1991).

[9] I. KANT: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (AA, Bd. 4, S. 385–463), Berlin 1968, S. 393.

[10] „*Freiheit* (Unabhängigkeit von eines anderen nötigender Willkür), sofern sie mit jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht" (I. KANT: Die Metaphysik der Sitten [AA, Bd. 6, S. 203–494], Berlin 1968, S. 237).

geschützt werden – die kantische Sprachwahl bringt hier deutlich die vorstaatliche Gegebenheit der individuellen Freiheitsrechte, d. h. deren Entzogensein für staatliches Handeln – zum Ausdruck.[11] Das Recht auf gleiche subjektive Freiheiten ist damit KANTS „einzige[s] und ursprüngliche[s] Menschenrecht"[12].

Auch wenn die Menschenrechte nach KANT, der hier als Referenz für die neuzeitlich-liberale Tradition herangezogen wird, somit in einer der staatlichen Gemeinschaft entzogenen Dimension der menschlichen Natur – d. h. im autonomen Vernunftvermögen – begründet sind, zielen sie doch unmittelbar auf die Regelung und Organisation des Gemeinwesens hin. Genau genommen speist sich das liberale Denken der Neuzeit aus dem politischen Bedürfnis, nach dem Zerbrechen der „alten" Gesellschaftsorganisation nun menschliches Zusammenleben begründen zu müssen. Die Grundfrage dieser denkerischen Tradition formulierte JOHN RAWLS dabei folgendermaßen:

> „Wie kann eine stabile und gerechte Gesellschaft freier und gleicher Bürger, die durch vernünftige und gleichwohl einander ausschließende religiöse, philosophische und moralische Lehren einschneidend voneinander getrennt sind, dauerhaft bestehen?"[13]

In dieser Hinsicht ist die vorstaatliche Fundierung der staatlichem Handeln entzogenen Würde des einzelnen Menschen apriorische Vorausbedingung für menschliche Kooperation und Gesellschaft, denn sie erst ermöglicht es, dass sich die Einzelindividuen in der Gemeinschaft als Personen, und d. h. *qua* Rechtssubjekte, auf der Grundlage ihrer personalen Würde entfalten können. Erst aufgrund ihrer nicht der Gemeinschaft geschuldeten, sondern ihnen auf-

[11] In einer anderen Wendung bezeichnet KANT dieses „Recht" auch als den „Augapfel Gottes" (I. KANT: Zum ewigen Frieden [AA, Bd. 8, S. 341–386], Berlin 1968, S. 353, Anm.). Damit bringt er die Systematik des Menschenrechtsbegriffs der liberalen Tradition der Neuzeit zum Ausdruck, welche diese Rechte nicht an korrespondierende Pflichten bindet, sondern sie als solche, eben als an die menschliche Freiheit gebundene, dem Einzelnen zuschreibt. Insofern kommen sie dem Menschen *absolut* zu. Diese aus juridisch-menschenrechtlicher Perspektive zwingende Sicht schließt eine Korrespondenz zum Pflichtbegriff als solchem nicht aus, stellt doch rechtssystematisch jedes Recht zugleich eine Pflicht für die anderen dar. Ebenso sind Pflichten auf moralischer Ebene die Ergänzung von Rechten. So wird an dieser Stelle die besondere Stellung des Menschenrechtsbegriffs als des Inbegriffs von Rechten deutlich, welche dem Einzelnen als solchem, nicht durch die Erfüllung von Pflichten kondizioniert, zukommen.

[12] J. HABERMAS: Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat. In: C. Taylor (Hg.): Multikulturalismus (1993), S. 147–196, hier 151.

[13] J. RAWLS: Politischer Liberalismus (1998), S. 14; vgl. J. Habermas: Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates? In: Ders.: Zwischen Naturalismus und Religion (2005), S. 106–118, bes. 107.

grund ihrer Vernunftnatur zukommenden Rechte und Freiheiten sind sie überhaupt in der Lage, auch soziale Pflichten und Verpflichtungen zu erfüllen.[14]

3. Die Menschenrechte – relativ?

Das derzeit wohl herrschende Argument gegen den Universalismus der Menschenrechte ist der Vorwurf einer grundlegenden Kulturrelativität[15], werden doch die konkreten kulturellen Voraussetzungen der Formulierung der Menschenrechte, so die spezifisch europäische Verflechtung von griechischer Philosophie, christlicher Religion und neuzeitlicher Aufklärung, nicht weltweit geteilt – nicht einmal mehr für Europa könne bei näherem Hinsehen noch eine kulturell-anthropologische Basis, welche allgemein geteilt würde, ausfindig gemacht werden.[16] Häufig wird in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, dass es *de facto* außerhalb Europas keinen Menschenrechtsbegriff gibt.[17] So bedeuteten auch konkrete Übereinstimmungen, die in verschiedenen Kulturen hinsichtlich dessen, was der Westen als „Menschenrechte" bezeichnet, bestehen mögen, keinesfalls *per se*, dass deswegen auch eine Übereinstimmung im Menschenrechtsbegriff selbst bestünde.[18]

Diesem kulturrelativen Einwand wird in universalistischer Perspektive dadurch zu entgegnen versucht, dass man die Menschenrechte nicht als Ergebnis einer kontinuierlichen Entwicklung in der abendländischen Philosophie begreift, sondern sie gerade als liberale Emanzipationsbewegung gegen ein von spezifisch kulturellen bzw. religiösen Vorstellungen bestimmtes Gesellschafts- und Staatsmodell versteht.[19] Aber auch als solcher sei der Menschen-

[14] „Was wir heute als Menschenrechte bezeichnen, sind anerkannterweise notwendige Bedingungen jedes Systems sozialer Kooperation" (J. Rawls: Das Recht der Völker (2002), S. 83).

[15] „Die analysierten politischen Denktraditionen haben im Zuge ihrer historischen Ausfaltung zu anderen Formen gefunden, um das Verhältnis zwischen Individuum und Staat politisch zu bestimmen. Der die Menschenrechtsidee tragende Gedanke der Personalität und des Individualismus, der sittlichen Autonomie und der Unantastbarkeit natürlicher Rechte, fand kein korrespondierendes Äquivalent in anderen politischen Denktraditionen" (L. Kühnhardt: Die Universalität (1987), S. 283).

[16] „Nachdem wir gesehen haben, daß die Anthropologie, auf der die traditionelle Menschenrechtslehre beruht, sogar in ihrer europäischen Heimat unwiderruflich zerbrochen ist, kann die Utopie einer globalen Menschenrechtsordnung nur als ein leerer Wahn betrachtet werden" (G. Picht: Hier und Jetzt. Bd. 1 (1980), S. 127).

[17] Vgl. J. Donnelly: Human Rights and Human Dignity. In: *The American Political Science Review* 76 (1982), 303–316, hier 303f.

[18] Vgl. L. Kühnhardt: Die Universalität (1987), S. 285.

[19] Vgl. S. Kaviraj: Universality and the Inescapability of History. In: H. May/S. Fritsch-Oppermann (Hg.): Menschenrechte (1993), S. 75–96, bes. 81.

rechtsbegriff, so der relativistische Einwand, keineswegs kulturunabhängig oder überkulturell: im Gegenteil, gerade als aus den Konfessionskriegen hervorgegangenes Ergebnis trage er doch die Voraussetzungen seiner Formulierung in sich.

Dieser relativistische Skeptizismus der Universalität der Menschenrechte wird freilich bereits seit längerem vorgebracht.[20] Aktuell scheint sich die Debatte allerdings – nicht zuletzt durch die sich international verstärkende Konfliktlage – zu einer bislang nicht gekannten Brisanz zu steigern. Beispielhaft sei dafür nur die „Deklaration der Regierungen der asiatischen Länder" angeführt, die im Jahr 1993 in Bangkok erklärte, die Menschenrechte müssten „vor unterschiedlichen historischen, kulturellen und religiösen Hintergründen gesehen werden, wobei die Bedeutung nationaler und regionaler Eigenheiten zu berücksichtigen"[21] sei. Als Ausläufer der westlichen ethischen und religiösen Kultur wird der Universalismus der Menschenrechte damit als ein Kulturimperialismus zurückgewiesen und als solcher relativiert: Vor dem Bedürfnis einer unbedingt religiösen Fundierung erscheint einigen Kulturen die liberale Vernunftbegründung der Menschenrechte im westlichen Kulturkreis ihrerseits kulturrelativ. Aus der Perspektive des „Kulturrelativismus" wiederum resultiert der Universalitätsanspruch des Menschenrechtsgedankens bzw. der zugrunde liegenden systematischen Position des Liberalismus als „Kulturimperialismus". Dies folgt, zumindest nach Claude Lévi-Strauss, der Logik, dass die weltweite Durchsetzung von Gleichheit und Solidarität unter den Menschen zum notwendigen Untergang der Kulturenvielfalt führe.[22] In dieser Perspektive gelten dann die Menschenrechte nicht mehr als universale Kritik von Unterdrückung, sondern generieren selbst zu einem Unterdrückungsmittel und werden zum Ausdruck eines „pejorativ verstandenen Eurozentrismus"[23].

[20] Vgl. A. A. Said (Hg.): Human rights and world order (1978); Y. Khushalani: Human rights in Asia and Africa. In: *Human Rights Law Journal* 4 (1983), 403–442; A. Pollis/P. Schwab: Human Rights. In: Dies. (Hg.): Human Rights (1979), S. 1–18.

[21] Zit in: K. Hilpert: Menschenrechte und Theologie (2001), S. 45. Hilpert kommentiert diese Stellungnahme folgendermaßen: „Das klingt harmloser als es gemeint war: Im Klartext richtet sich diese Aussage nämlich gegen die vorrangige Stellung der Rechte des einzelnen Individuums und die Vernachlässigung der sozioökonomischen Bedingungen im westlichen Verständnis der Menschenrechte" (ders., ebd., S. 288); vgl. auch W. Heinz: Universalität, Unteilbarkeit und Interdependenz. In: *Herder Korrespondenz* 47 (1993), 396–400, bes. 397.

[22] C. Lévi-Strauss: Traurige Tropen (1978), S. 208, 321; ders./D. Erison: Das Nahe und das Ferne (1989), S. 171f., 237f. Vgl. zum Ganzen auch U. Marti: Die Universalität der Menschenrechte und das Recht auf Differenz. In: J. Hoffmann (Hg.): Universale Menschenrechte im Widerspruch der Kulturen (1994), S. 59–77.

[23] G. Schwan: Anerkennung ethnisch-kultureller Vielfalt als Herausforderung europäischer

Die Einführung der Menschenrechte in diese kulturellen Gefüge erweise sich damit in letzter Konsequenz als kulturvernichtende Zwangshandlung.[24]

Neben den kulturrelativistischen und kulturimperialistischen Argumenten interessieren hier als Drittes natürlich die im systematisch-ethischen Sinne relativistischen Argumente. Nach RICHARD RORTY ist es nicht möglich, Menschenrechte zu *begründen*, d. h. sie in ihrer ethischen Universalität aufzuweisen.[25] Man könne sie, im Gegenteil, nur nachträglich „zusammenfassen"[26]. Damit lassen sich außer- oder vorrechtlich keine universalen Voraussetzungen für die Errichtung einer Rechtsordnung ausmachen.[27] Gestützt auf seinen ethischen Relativismus, vermag er den Menschenrechten nur mehr in einem pragmatischen Sinn aus dem faktischen Mitleid-Erregen un-menschlicher Situationen einen Sinn zuzuerkennen. Statt auf die universale Begründung setzt er also auf die „Sensibilisierung" (so erzeugt eine traurige Geschichte über menschliches Leid mehr Mitleid als das Zitieren universaler Regeln).

Ebenso wie RORTY äußert eine Gruppe von Denkern, für die sich mittlerweile die Gruppenbezeichnung „Kommunitarier" eingebürgert hat[28], prinzipiell systematisch-ethische Bedenken gegen eine moralische Universalnorm, wie sie die Menschenrechte *par excellence* darstellen. Die Darstellung der Gegeneinwände gegen den Universalismus der Menschenrechte gipfelt aus dem Grund im Kommunitarismus, da sich dieser als ein grundsätzlicher Einwand gegen das liberalistische Denken formiert hatte. Damit führt er die im Vorangehenden zusammengefassten kulturrelativistischen Argumente auf die systematische Grundargumentation zurück. Für den Kommunitarismus ist der „clash of civilizations" nicht der *Grund*, sich über die Menschenrechte Gedanken zu machen, sondern höchstens der *Anlass*. Dieser Einwand fußt natürlich

Gesellschaften. In: M. Delgado/M. Lutz-Bachmann (Hg.): Herausforderung Europa (1995), S. 189–199, hier 192.

[24] „Die Grund- und Freiheitsrechte als Ergebnis jahrhundertelanger *abendländischer* Tradition wurden unvermittelt in Kulturbereiche verpflanzt, in denen die gesellschaftlichen Probleme, zu deren Lösung die Menschenrechte proklamiert wurden, noch gar nicht bewußt sind" (F. ERMACORA: Menschenrechte in der sich wandelnden Welt, Bd. 2 (1983), S. 65f.).

[25] Für ihn ist daher die „Solidarität als Identifikation mit der ‚Menschheit als solcher'" nichts als „eine philosophische Erfindung, ein unglücklicher Versuch, die Idee von der Einswerdung mit Gott zu säkularisieren" (R. RORTY: Kontingenz, Ironie und Solidarität (1989), S. 320).

[26] Vgl. R. RORTY: Menschenrechte, Rationalität und Gefühl. In: S. Shute/S. Hurley (Hg.): Die Idee der Menschenrechte (1996), S. 144–170; in dieser Analyse bezieht sich RORTY auf A. BAIER: Some Thoughts On How We Moral Philosophers Live Now. In: *The Monist* 67 (1984), 490–497.

[27] Vgl. W. v. SIMSON: Die Souveränität im rechtlichen Verständnis der Gegenwart (1985), S. 82.

[28] Zum Kommunitarismus vgl. D. BELL: Communitarianism and Its Critics (1993); A. HONNETH (Hg.): Kommunitarismus (1993).

auf jener grundlegenden Kritik, dass der Liberalismus auf einem atomistischen Menschenbild beruhe, welches das einzelne Individuum aus seiner kulturellen Verankerung herauslöse und es als von allen konkreten Situiertheiten abstraktes – eben deshalb „universales" – Einzelnes betrachte. Der Universalismus könne, so der Einwand, mithin nur durch eine realitätsfremde Abstraktion hergestellt werden, in der Vielfalt der tatsächlich existierenden Kulturen sei er jedoch eine Chimäre. Das vom Liberalismus behauptete Subjekt der Menschenrechte gäbe es, so die sich an diese Argumentation anschließende Kritik, mithin überhaupt nicht. Damit werde es aber auch obsolet, im liberalen Sinn von universalen Menschenrechten zu sprechen.[29]

Daraus folge für die Ethik aber, dass es moralisch keine universalen Prinzipien gebe. „Moral" könne gerade nicht konstruiert oder erfunden, sondern nur hermeneutisch in ihrer Einbettung in bestimmten sittlichen Kontexten jeweils konkret erfasst werden.[30] Dies bedeute für die Menschenrechte, dass man sie keineswegs in einem bestimmten historischen und sozio-kulturellen Zusammenhang als „neu" bezeichnen, sondern sie allenfalls als Leistung einer Ausdehnung der Anwendung bereits bekannter Prinzipien betrachten dürfe.[31] Damit sei konsequenterweise der Ort der Menschenrechte aber nicht die (theoretische oder praktische) Philosophie, sondern die Alltagspraxis.

Dieses im kommunitaristischen Denken sein philosophisches Fundament findende Argument wird dadurch auf seine Pointe gebracht, dass von einigen Denkern gefolgert wird, die sog. „Dritte-Welt"-Staaten bräuchten überhaupt keine Menschenrechte, da sie noch intakte Gesellschaftsideale und eine gemeinschaftliche Lebenssphäre besäßen[32], in welchen sich durch die gesell-

[29] Die skizzierte kommunitaristische Kritik versteht sich dabei in einer langen philosophischen Tradition der Kritik am Liberalismus. So geht auf Joseph de Maistre die provokante Pointe zurück, er habe das Subjekt der französischen Menschen- und Bürgerrechte, den „Menschen schlechthin", noch nicht gesehen: „Ich habe in meinem Leben Franzosen, Italiener, Russen usw. gesehen. [...] Einen Menschen aber erkläre ich, nie im Leben gesehen zu haben [...]. Aber eine Verfassung für alle Völker ist für keines gemacht. Sie ist eine reine Abstraktion, eine Schularbeit zur Übung des Geistes nach einer idealen Voraussetzung. Sie richtet sich an den *Menschen* in den imaginären Räumen, in denen er wohnt" (J. de Maistre: Betrachtungen über Frankreich (1991), S. 60). An Hegels Kritik der „Abstraktion des Liberalismus" (G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (1986), S. 535.) schließt Carl Schmitt seinen bekannten Ausspruch „Wer Menschheit sagt, will betrügen" an (C. Schmitt: Hugo Preuß (1930), S. 39). Nicht zuletzt war die kategorische Ablehnung der Menschenrechte seitens der Katholischen Kirche im 19. Jahrhundert eine anti-liberalistische Reaktion (vgl. insbes. den *Syllabus Errorum* Pius' IX.).

[30] Vgl. M. Walzer: Kritik und Gemeinsinn (1990), S. 25–27.

[31] Vgl. ders., ebd., S. 37.

[32] Vgl. A. Pollis/P. Schwab: Human Rights (1979), S. 9; P. Sinha: Human Rights: A Non-Western Viewpoint. In: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 67 (1981), 76–91.

schaftliche Verankerung des Einzelnen der menschenrechtliche Schutz des Individuums *per se* verwirkliche.

Gerade mit der Sensibilität für die Situiertheit des Menschen in Kontexten von Tradition, Kultur und Gemeinwohl sowie gegen den egalisierenden Liberalismus beansprucht die kommunitaristische Sichtweise, die kulturelle Aussöhnung weltweit leisten zu können. Mit liberalen Freiheitsrechten schaffe man gerade keine Verständigung, da diese auf einem klamorösen Unverständnis der anderen Kulturen beruhten.[33] Hierin trifft sie sich mit Stimmen aus verschiedenen Kulturen, die in ihrem Menschenbild wesentlich andere Dimensionen als die rational-intellektuelle Komponente des abendländischen Liberalismus herausstellen und zur Grundlage ihres Welt- und Menschenbildes machen.[34]

Den Liberalismus einer partikular-reduktiven Anthropologie überführend, erreichen die Kommunitaristen schließlich die systematische Begründung für das kulturrelativistische Argument, dass auch der Universalismusanspruch des Liberalismus letztlich nur relativ sei[35], was dann in dem Ausspruch gipfelt:

> „Auch der Liberalismus ist eine kämpferische Weltdeutung."[36]

Daraus folgt jedoch als direkte Konsequenz, dass immer nur regionale Formulierungen der Menschenrechte möglich sind:

> „[D]ie bloße Proklamation der natürlichen Gleichheit aller Menschen und der Brüderlichkeit, die sie ohne Ansehen der Rasse und der Kultur vereinigen sollte, ist intellektuell enttäuschend, weil sie die faktische Verschiedenheit übergeht, die sich der Beobachtung aufzwingt."[37]

[33] „Angesichts der Dominanz vormoderner Werte und Normen in der politischen Kultur des Islam ergibt sich der Gegensatz zwischen dem Islam und dem modernen Konzept der Menschenrechte und damit ein Konflikt zwischen islamischer und westlicher Zivilisation" (B. Tibi: Im Schatten Allahs (1994), S. 48).

[34] „Im Westen können wir nur intellektuell unsere Köpfe entwickeln. Ich glaube [...], daß Liebe das Schlüsselelement ist. Um von Bedeutung zu sein, muß Liebe mitfühlen können. Damit Mitgefühl wirklich wird, muß es durch Wissen geleitet werden. Aus diesem Grunde muß im Buddhismus Weisheit, Wissen und Mitgefühl zusammengehen. Menschenrechte sind so der Ausdruck von Weisheit und Mitgefühl" (S. Sivaraksa: Buddhismus und Menschenrechte. In: J. Hoffmann [Hg.]: Universale Menschenrechte (1994), S. 109–147, hier 145).

[35] „Der Liberalismus ist nicht die Stätte eines Austauschs aller Kulturen, er ist vielmehr der politische Ausdruck eines bestimmten Spektrums von Kulturen und mit einem anderen Spektrum anderer Kulturen unvereinbar. Außerdem ist der westliche Liberalismus, was vielen Muslimen durchaus bewußt ist, nicht so sehr Ausdruck der säkularen, post-religiösen Anschauungen, die unter liberalen *Intellektuellen* weit verbreitet sind, als vielmehr – zumindest aus der Perspektive des Islam – ein organisch aus dem Christentum hervorgegangenes Ideengebäude" (C. Taylor: Die Politik der Anerkennung. In: Ders. (Hg.): Multikulturalismus (1993), S. 13–78, hier 57).

[36] Ders., ebd., S. 57.

Nach A. MacIntyre kommt mithin die Annahme der Existenz von Menschenrechten „dem Glauben an Hexen und Einhörner" gleich.[38]

Gerade die Systematisierung des relativistischen Einwandes durch die Kritik der Postmoderne und der Kommunitaristen verhilft dem philosophischen Menschenrechtsdiskurs zu einer konsequenten Reflexion des „Universalismus" der Menschenrechte: Gerade der Einwand, die Menschenrechte hätten sich in der kulturellen „Nische" des Abendlandes entwickelt, fordert zu einer grundlegenden Reflexion über Gültigkeit und Reichweite des zugrunde liegenden Universalismusbegriffs heraus.[39] Es stellt sich also die Frage, in welchem Sinn die Idee der Menschenrechte einen *legitimen* internationalen „Standard" nicht nur an „Humanität", sondern auch als Möglichkeitsbedingung für jeden universalen Diskurs interkultureller und interreligiöser Art ausdrücken kann.

4. Lässt sich trotz des relativistischen Einwandes eine theoretische Basis für die Menschenrechte ausmachen?

Aus der Analyse der Systematik des relativistischen Einwandes gegen die Universalität der Menschenrechte ergibt sich nachgerade die Herausforderung, neue argumentative Begründungsstrategien für den Universalismus der Menschenrechte zu entwickeln. Auch diesbezüglich lassen sich in den letzten Jahren bedeutende Ansätze verzeichnen.

An erster Stelle verdient sicherlich Hans Küngs Projekt des Weltethos Aufmerksamkeit.[40] Durch die angestrebte Einigung aller Weltreligionen auf ein gemeinsames Ethos soll weltweit friedliches Zusammenleben ermöglicht und

[37] C. Lévi-Strauss: Rasse und Geschichte. In: R. Konersmann (Hg.): Kulturphilosophie ([2]1998), S. 168–221, hier 177. Und einige Zeilen weiter ergänzt er: „Die großen Erklärungen der Menschenrechte haben die gleiche Stärke und Schwäche, ein Ideal zu proklamieren und dabei allzuoft außer acht zu lassen, daß der Mensch seine Natur nicht in einer abstrakten Menschheit realisiert, sondern in traditionellen Kulturen" (ebd.). „Während die Politik der allgemeinen Würde auf etwas Universelles zielt, auf etwas, das für alle gleich ist, auf ein identisches Paket von Rechten und Freiheiten, verlangt die Politik der Differenz, die unverwechselbare Identität eines Individuums oder einer Gruppe anzuerkennen, ihre Besonderheit gegenüber allen anderen. Dem liegt das Argument zugrunde, daß gerade diese Besonderheit bisher verkannt und verdeckt und einer dominierenden oder von einer Mehrheit gestützten Identität assimiliert werde. Diese Assimilation ist die Todsünde gegen das Ideal der Authentizität" (C. Taylor: Multikulturalismus (1993), S. 28f.).

[38] A. MacIntyre: Der Verlust der Tugend (1995), S. 98.

[39] Nach Höffe „leiht" die Philosophie, „obwohl selber ein Produkt des Abendlandes, den nichtabendländischen Kulturen ihre Stimme" (O. Höffe: Vernunft und Recht (1996), S. 58).

[40] Vgl. H. Küng: Projekt Weltethos (1990); ders.: Weltfrieden – Weltreligionen – Weltethos. In: *Concilium* 30 (1994), 282–289; vgl. hierzu K. Hilpert: Globale Verantwortung und der Beitrag der Religionen. In: Ders.; Menschenrechte und Theologie (2001), S. 318–331.

garantiert werden.[41] Es ist das erklärte Ziel dieser Bestrebung, dadurch die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte zu bestätigen und zu untermauern.[42] Interreligiös stehen vor allem die Ziele „Ökumenismus", „Relativismus" und „Umarmung" im Vordergrund – schon dadurch wird das hehre Ziel, das KÜNG verfolgt, deutlich. Andererseits fordern diese wie von selbst die kritische Anfrage heraus, ob denn ein weltweiter Ökumenismus und eine ebenso umfassende „Umarmung" aller Religionen und Nationen durch den Relativismus als Mittel erreichbar sind. Erfordert ein derart „quasi-utopisches" Ziel nicht vielmehr eine starke ethische Grundlage, die nicht in einer Übereinkunft oder Einigung auf einen kleinsten gemeinsamen Nenner zielt, sondern auf gemeinsam geteilten Werten, Idealen und Zielen beruht? Weiterhin hat KÜNG auf die Bedeutung hingewiesen, entgegen manchen Tendenzen in der Menschenrechtsdiskussion den grundlegenden Faktor der Religionen einzubeziehen.[43] Doch wird man den weltweiten Problemen von Unterdrückung und Gewaltherrschaft wohl genauso wenig beikommen, wenn man allein vom Boden der Religion aus argumentiert.[44] In dieser Problematik kann die Geschichte der Formulierung der Menschenrechte im Westen sicherlich lehren, dass gegenüber dem religiösen Argument die Menschenrechtskonzeption die realistischeren Realisationsmöglichkeiten auf ihrer Seite hat.[45]

In ähnlicher Perspektive seien die Versuche genannt, rein empirisch nach faktischen moralischen Übereinstimmungen in den verschiedenen Kulturen, Religionen oder Ethnien zu suchen.[46] Auf diese Weise soll der Universalismus der Menschenrechte erhalten bleiben, der dabei dem Vorwurf abstrakter Formalität entzogen und allein über seine inhaltliche Füllung begriffen wird.

[41] Vgl. H. KÜNG: Projekt Weltethos (1990), S. 13.

[42] Vgl. H. KÜNG/K.-J. KUSCHEL (Hg.): Erklärung zum Weltethos ([2]1996), S. 23.

[43] Zur Stärke und Aktualität seines Programmsatzes „kein Weltfriede ohne Religionsfriede" vgl. H.-J. SANDER: Der Wille zum Weltethos. In: H. Reinalter (Hg.): Projekt Weltethos (2006), S. 65–78, hier 67f.

[44] „Gegen den Willen zur Macht können sich die beteiligten Religionsgemeinschaften überhaupt nicht verwahren; es ergibt sich aus dem globalen Maßstab und der Bedeutung des Problems. [...] Ich glaube, dass diese Lösung religiös nicht funktioniert, weil sie es mit sich bringt, Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, also aufgeklärt, verorten zu müssen" (H.-J. SANDER: Der Wille zum Weltethos (2006), S. 71, 73).

[45] Vgl. W. HUBER: Die Zukunft gewinnen. In: *Universitas* 48 (1993), 563–574, insbes. 568. „Weder können die Forderungen eines planetarischen Ethos mit den Menschenrechten auf eine Stufe gestellt noch können sie alle in den Menschenrechtskatalogen gefunden oder in sie aufgenommen werden. Vielmehr ist es an der Zeit, eigenständig weiterreichende Prinzipien zu formulieren, über die Verständigung zwischen den Kulturen und Religionen gesucht werden soll" (W. HUBER: Gewalt gegen Mensch und Natur. In: J. Rehm (Hg.): Verantwortlich leben in der Weltgemeinschaft (1994), S. 30–46, hier 42).

[46] Vgl. A. DUNDES RENTELN: International Human Rights (1990), S. 11.

Abgesehen davon, dass dieser Ansatz bereits methodologisch niemals dahin gelangen kann, den Menschenrechten Normativität zuzuschreiben, offenbart dieser Versuch seine Problematik bereits bei der praktischen Ausführung, da man mit diesem auch inhaltlich wohl nicht annähernd an den in den beiden „Generationen" der Menschenrechte stabilisierten Katalog herankäme; so wird berechtigterweise die Einschätzung vertreten, dass man mit diesem Ansatz wahrscheinlich nicht über die einhellige Ablehnung des Völkermordes hinaus käme.[47]

Insbesondere im Hinblick auf die weltpolitische Situation liegt es nahe, in Auseinandersetzung mit dem Relativismus von einer Problematisierung des Friedenssicherungsarguments auszugehen: So muss zumindest bezweifelt werden, dass der kommunitaristische Relativismus den „clash of civilizations" zu verhindern vermag, da er doch die Tendenz zu kultureller Blockbildung gerade verstärkt. Versteht er sich selbst auch als befreiende Instanz unterdrückter Völker, droht er ohne das kritische Korrektiv des Universalismus in neue Formen der Unterdrückung auszuarten. So wird deutlich, dass die Anerkennung kultureller Differenzen den Universalismus der Menschenrechte als notwendige Basis und kritisches Korrektiv verlangt.[48]

Dieser Gedanke, in der kulturellen Verschiedenheit eine notwendige anthropologische Identität auszumachen, führt zu dem bemerkenswerten Versuch MARTHA NUSSBAUMS[49], die über eine essentialistische Betrachtung der menschlichen Natur zu allgemein verbindlichen Normen zu gelangen sucht. Dass sich dieser Ansatz jedoch als zu stark erweist, wird aus folgender Problematik deutlich: Die Geltung der aus diesem Essentialismus resultierenden Menschenrechte entscheidet sich aufgrund der normativen Bewertung der menschlichen „Natur" daran, ob man die Ausgangsbasis teilt, in der Natur unbezweifelbare normative Prämissen zu erkennen. Im gegenteiligen Fall wird man den Schluss NUSSBAUMS nämlich als Sein-Sollens-Fehlschluss entlarven, weil man der Natur – relativistisch – *per se* keine normativen Kriterien abgewinnen kann. Da diese Entscheidung wohl je nachdem, ob man ethischer, kultureller usw. Relativist ist oder in Abhängigkeit vom ethisch-kulturellen Hintergrund unterschiedlich bewerten muss, bietet diese Konzeption zwar

[47] Vgl. H. BIELEFELDT: Philosophie der Menschenrechte (1998), S. 14.

[48] „Der freiheitliche Rechtsstaat steht und fällt also als dieses *äußere* Prinzip der Einheit einer pluralistischen, zukunftsoffenen Gesellschaft mit der von ihm selbst her nicht begründbaren Überzeugung, daß die Würde des Menschen, die Würde der Person unantastbar ist" (W. KORFF: Norm und Sittlichkeit (1973), S. 192).

[49] Vgl. M. NUSSBAUM: Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. In: M. Brumlik/H. Brunkhorst (Hg.): Gemeinschaft und Gerechtigkeit (1993), S. 323–361.

durchaus eine universalistische Begründung der Menschenrechte, während sie in der Frage nach ihrer Akzeptanz jedoch keine ungeteilte Zustimmung hervorruft.[50]

Erwähnenswert ist der Vorschlag, den Menschenrechten zu universeller Anerkennung zu verhelfen, indem ihnen ein Katalog von Menschenpflichten flankierend zur Seite gestellt wird.[51] Durch solche Pflichten des Einzelnen der Gemeinschaft gegenüber wird mithin der Isolierung der Menschen und dem Erleben der Autorität als etwas Repressivem entgegengetreten.[52] Argumentativ steht hinter dieser Forderung die sozialethische Einsicht, dass auf der Ebene ethischer Verpflichtung jedem „Recht" eine jeweilige „Pflicht" korrespondiert. Auf der Ebene der Handlungsnormen gilt diese Einsicht somit auch für die Gesetze. Fraglich ist an diesem Punkt jedoch, ob dies impliziert, dass dem fundamentalen *Grundrechte*katalog auch ein entsprechender Pflichtenkatalog flankierend zur Seite gestellt werden muss. Statt sich mit dem Verweis auf die allgemeine Normsystematik zu begnügen, wonach ethisch gesehen natürlich jedes Recht in einer korrespondierenden Pflicht seine Ergänzung findet, um nicht in „Willkür" oder „Belieben" zu enden[53], kann diese Anfrage nur mit einer grundlegenden rechtsethischen Reflexion über die Institution der Grundrechte beantwortet werden. Diese bringen in ihrem Sachgehalt die eingangs angedeutete unverkürzbare Universalität der Menschenwürde zum Ausdruck, welche gerade nicht von Vorleistungen bzw. von der Erfüllbarkeit

[50] Dieselbe Argumentation gilt für die naturrechtliche Begründung J. MARITAINS, eines der Väter der Formulierung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 (vgl. J. MARITAIN: The rights of man and natural law (1943)). Betrachtet man die große Bedeutung einer solchen naturrechtlichen Begründungsstrategie in der historischen Erklärung der Menschenrechte, dann wird vor dem Hintergrund des weltweiten Diskurses die dringende Notwendigkeit neuer Begründungsstrategien einmal mehr bewusst.

[51] Bereits zwei Vorschläge liegen vor: Die „Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten" (1998) des InterAction Council, eines losen Zusammenschlusses ehemaliger Staatsoberhäupter, die sich für ein weltweites Ethos einsetzen, und die „Universal Declaration of Human Duties and Responsabilities" der Stiftung „Tercer Milenio" 1999. Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Aussage von JOSEPH RATZINGER in seinem Gespräch mit JÜRGEN HABERMAS über die „Pathologien" der „säkularen Vernunft": „Vielleicht müsste heute die Lehre von den Menschenrechten um eine Lehre von den Menschenpflichten und von den Grenzen des Menschen ergänzt werden" (J. RATZINGER: Was die Welt zusammenhält. In: Ders. / J. HABERMAS. Dialektik der Säkularisierung (2005), S. 39–60, hier 51).

[52] Vgl. C. DUQUOC: Die Begründung der Menschenrechte. In: T. Eggensperger u. a. (Hg.): Menschenrechte (2004), S. 21–35, bes. 35.

[53] Vgl. H. RYFFEL: Zur Begründung der Menschenrechte. In: J. Schwartländer (Hg.): Menschenrechte (1978), S. 55–75, hier 61. RYFFEL führt zutreffend aus: „Normativ gesehen, besagen im Grunde die Menschenrechte: jedem soll die Möglichkeit eingeräumt werden, wahrhaft Mensch zu sein. Das heißt des nähern: sei du selbst wahrhaft Mensch und trachte danach, auch andern zu wahrhaftem Menschsein zu verhelfen" (ebd.).

entsprechender Pflichten abhängig gemacht werden darf. Die Forderung der Einführung eines Katalogs von „Menschenpflichten" entspringt mithin einer richtigen ethischen Grunderwägung, vermischt jedoch in der Schlussfolgerung die sozialethische Distinktion zwischen rechtlicher und moralischer Ebene.[54] Der Pflichtbegriff, der dem Rechtsbegriff der Grundrechte entspricht, ist mithin der unbedingte Imperativ sittlicher Freiheit, um es mit KANT auszudrücken, nicht derjenige des Verpflichtetseins gegenüber der Gesellschaft.[55] In der Prämisse hat jedoch die Forderung nach den „Menschenpflichten" das richtige Argument in die Diskussion eingebracht, dass ein Recht *per se* gleichzeitig Pflichten für andere begründen bzw. dass die anderen durch die eigenen individuellen Rechte auch moralisch in die Pflicht genommen werden.

Schließlich wird ein praktisches Argument für die Menschenrechte ins Spiel gebracht, das der Schwierigkeit der normativ-universellen Begründung der Menschenrechte den Hinweis auf konkrete Situationen entgegenhält, in denen man der Verletzung von Menschenrechten begegnet.[56] Trotzdem wäre der nicht zu bestreitenden Evidenz dieses Arguments in unstreitigen Fällen nicht nur die ebenso praktische Seite der Randunschärfe bei Abgrenzungsfragen entgegenzuhalten, sondern an dieser Stelle auch das theoretische Argument einzuwerfen, woher man denn genau weiß, dass es Menschenrechte sind, die praktisch verletzt werden, wenn man sie nicht im Voraus theoretisch fundieren, d. h. *definieren*, kann.[57] Letzterer Einwand läuft damit auf den Vorwurf der *petitio principii* hinaus, auf dem dieses Argument zwangsläufig beruhe.

Eine andere theoretische Stoßrichtung bekommt dieser Ansatz allerdings, wenn man darauf abstellt, dass diese in allen Kulturen als „unrecht" empfundenen Erfahrungen zunächst durchaus unterschiedlich formuliert werden, gerade dadurch aber auf eine Art *anthropologia negativa* hinweisen.[58]

[54] Vgl. G. BRUNE: Menschenrechte und Menschenrechtsethos (2006), S. 85–88; vgl. A. ANZENBACHER: Menschenrechte – Menschenpflichten. In: T. Hoppe (Hg.): Menschenrechte – Menschenpflichten (1999), S. 6–23.

[55] Vgl. hierzu auch J. SCHWARTLÄNDER: Menschenrechte – eine Herausforderung der Kirche (1979), S. 33; O. HÖFFE: Kategorische Rechtsprinzipien (1990), S. 135f.

[56] „Misstrauen erregen muss, dass der Hinweis auf den Individualismus des westlichen Menschenrechtsverständnisses stereotyp gerade von autoritären politischen Regimen kommt, die den eigenen Bürgern elementare Rechte vorenthalten und Kritik und Verbrechen gegenüber der eigenen Bevölkerung abwehren. Wenn man wissen möchte, ob und wie viel den Angehörigen nichtwestlicher Kulturen das in den klassischen Menschenrechten Versprochene bedeutet, sollte man deshalb weniger die Diktatoren und autoritären Regierungen befragen, sondern beispielsweise Intellektuelle, die im Lande und unter den Menschen leben" (K. HILPERT: Menschenrechte und Theologie (2001), S. 45; vgl. ebd. 289).

[57] Vgl. W. KERSTING: Plädoyer (2001), S. 17.

[58] „Es gibt so etwas wie eine *anthropologia negativa*, welche der unmittelbaren moralischen

„Der Entdeckungskontext einzelner Menschenrechte lässt sich so als zunächst moralisch begründete und nach erfolgter juristischer Kodifizierung auch als im Rechtssystem reflektierte Antwort auf spezifische Erfahrungen elementaren, zu Unrecht zugefügten und daher auch vermeidbaren Leids beschreiben."[59]

Dieses Argument nimmt dabei die historische Entwicklung der Menschenrechtstradition insofern konstruktiv auf, als diese – wie auch überhaupt die Tradition des Naturrechts, auf welcher Erstere historisch auffußt[60] – ihre entscheidenden „Schübe" in den Reaktionen auf eklatante Krisenerfahrungen zeitigte (wie die Amerikanische und Französische Revolution oder die historische Situation im Jahr 1948).

Dieser heuristische „Entdeckungskontext" universalmoralischer Normen soll mithin aus elementaren Unrechtserfahrungen zu einer immer deutlicheren Herausarbeitung eines universalen moralischen Imperativs führen. Fernab der Zielvorstellung, durch diese Methode die seit 1948 in ihren beiden „Generationen" formulierten einzelnen Rechte vollständig rekonstruieren zu können, steht hinter diesem Ansatz doch die begründete Idee, durch eine „stufenweise"[61] und in theoretischer Hinsicht eher negativ vorgehende Begründung einige ethische Fundamentalnormen herauszustellen, die, im ersten Moment moralischer Natur, dann in Rechtsnormen übersetzbar sind. Auf diese Weise wird an der Universalität der Menschenrechte unbedingt festgehalten – wobei gleichzeitig die kulturrelativistisch vorgetragenen Bedenken ernst genommen und positiv integriert werden können. Damit gelingt es, die Versuche universeller Letztbegründung der Menschenrechte mit den Situationen konkreter Leiderfahrung zu verbinden und somit dem Ideologieverdacht gegen eine universelle Menschenrechtsbegründung zu begegnen.[62] Dieser Ansatz zieht also in weltweiter Perspektive einen vielleicht etwas bescheideneren Katalog von

Evidenz des ‚Du sollst nicht' entspringt, ohne daß sie den tieferen metaphysischen Grund theoretisch positiv zu formulieren vermöchte" (W. Kasper: Die theologische Begründung der Menschenrechte. In: Päpstlicher Rat Justitita et Pax: Die Kirche und die Menschenrechte (1991), S. 45–65, hier 45).

[59] T. Hoppe: Menschenrechte im Spannungsfeld von Freiheit, Gleichheit und Solidarität (2002), S. 145f. Hoppe nimmt dadurch interessanterweise wieder die Frage Rortys auf, der gerade durch die Unterscheidung der Fragen: „Glaubst und wünschst du, was ich glaube und wünsche?" und „Leidest du?" für die Überwindung objektiver Werte wie gleichzeitig der Nationen-, Rassen- und Religionsunterschiede plädiert (vgl. R. Rorty: Kontingenz (1989), S. 320).

[60] Vgl. J. Finnis: Natural Law and Natural Rights ([3]1984), S. 198; vgl. kritisch hierzu: D. Witschen: Menschenrechte als sekundäres Naturrecht. In: *Theologie und Glaube* 87 (1997) 346–366, hier 347.

[61] Vgl. W. Brugger: Stufen der Begründung von Menschenrechten. In: *Der Staat* 31 (1992), 19–38.

[62] Vgl. I. Berlin: Das krumme Holz der Humanität (1992), S. 70.

garantierten Menschenrechten in allen Staaten, welche die jeweiligen Regierungen jedoch auch praktisch gewillt sind umzusetzen, einer Situation vor, in der es zwar eine theoretisch hoch entwickelte Menschenrechtssystematik gibt, die ihrem Anspruch nach universelle Gültigkeit hat, de facto jedoch nur von einem Bruchteil der Staaten auch zur Gänze umgesetzt wird.[63] Die Methode der „negativen Anthropologie" hält mithin an der Notwendigkeit einer rational-universalen Letztbegründung der Menschenrechte fest und betont damit ihr kritisches Potential gegen alle Tendenzen hin zu deren „Provinzialisierung". Die Menschenrechte werden dabei nicht formalistisch reduziert, sondern bleiben als „Anfangsbedingungen" des Menschseins[64] im internationalen Diskurs greifbar.

Der entscheidende Vorteil einer „negativen Anthropologie" besteht darin, einerseits die konkrete Entstehungsgeschichte von menschenrechtlichen Normen nicht zu verschweigen, sondern dieser konstitutiven Rang beizumessen. Damit würde deutlich, dass der europäische Entstehungskontext einen bestimmten unter vielen möglichen darstellt[65], dass dieser aber keineswegs zur historisch invariablen Herausbildung eines allein gültigen Katalogs von Menschenrechten geführt hat. Der grundsätzlichen Unabgeschlossenheit und Interpretationsoffenheit der Menschenrechte wird dadurch die notwendige Rechnung getragen. Andererseits erlaubt die „negative Anthropologie", an einer inderogablen Instanz universalethischer Argumentation festzuhalten, nämlich an dem in allen kulturellen Kontexten erfahrbaren apodiktischen „Du sollst nicht...". Damit hält dieses Konzept das nötige Argument gegen die drohende Verendung oder Stockung des internationalen Diskurses über die Menschenrechte durch die „Strategien zur Immunisierung"[66] bereit.

Eine derartige „negative Anthropologie" erweist sich in der Lage, die zentralen Einwände von postmoderner und kommunitaristischer Seite positiv zu integrieren, nämlich eben jene kulturrelative Forderung, sich in die Sichtweise der anderen hineinzuversetzen; mehr noch – stets die jeweils individuelle Beteiligtenperspektive mit zu berücksichtigen. Ein derart verstandener Universalismus lehnt den Pluralismus als solchen somit keineswegs ab, sondern müht

[63] Vgl. Belege bei O. Höffe: Menschenrechte. In: M. Delgado/M. Lutz-Bachmann (Hg.): Herausforderung Europa (1995), S. 114–131, hier 114f.

[64] O. Höffe: Menschenrechte (1995), S. 121.

[65] Die Menschenrechte haben „ihre[n] geschichtlichen und normativen Sinn [in] der Ausschaltung elementarer Unrechtserfahrungen" (W. Brugger: Menschenrechte im modernen Staat. In: *Archiv des öffentlichen Rechts* 114 (1989), 537–588, hier 554).

[66] J. B. Metz: „...die Logik der Beherrschung ...". In: Ders.: Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967–1997 (1997), S. 135–141, hier 141.

sich um ein adäquates Verständnis desselben: „Freiheitliche, dem Gedanken der Menschenwürde verpflichtete Gesellschaften sind notwendig pluralistische Gesellschaften."[67]

5. Ausblick: gemeinsame interkulturelle Begründungsstrategien

Ein solcher, negativ ansetzender Vermittlungsversuch zielt darauf hin, die in der vernunfttheoretischen und vernunftrechtlichen Tradition des Westens herausgestellte primordiale Würde des Einzelnen als ein unbedingt zu forderndes anthropologisches Grunddatum sowohl den relativistischen Zweiflern aus der eigenen Kultur als auch anderen Kulturen einsichtig zu machen. Es gelingt ihm, folgende für die Menschenrechtsdiskussion wesentliche Differenzierung in sich aufzunehmen: Wenn auch der Begriff im Westen entwickelt wurde, kann dem widersprochen werden, dass die Menschenrechte eine Erfindung des Westens *tout court* wären; heute jedenfalls ist es falsch, dass dieser nicht auch in anderen Kulturen existierte.[68] Damit wäre die Ebene der theoretischen Reflexion erlangt, die zunächst gegen das kulturrelativistische Argument einwendet, dass zunächst einmal zwischen den Menschenrechten als solchen in ihrer Universalität und jener konkreten Weise, wie diese bislang im Westen umgesetzt wurden, systematisch zu unterscheiden ist.[69] Dass sie faktisch in einem spezifischen historischen Zusammenhang formuliert wurden, ist damit kein Argument gegen sie, könnten sie ihre eigene Konstitutionsgeschichte doch auch auf ganz andere Weise in anderen Kulturen schreiben, worauf auch im Einzelnen hingezielt werden muss.[70] Dies impliziert natürlich für den liberal-okzidentalen Diskurs, die historische Genese der Menschenrechte im eigenen kulturellen Kontext kritisch zu betrachten, gestaltet sich diese doch nicht einmal hier als ein einheitlicher Prozess. Zum einen dürfe, worauf Bielefeldt verweist, *vor* der Neuzeit gar nicht von Menschenrechten gesprochen werden, wenn auch historische Wurzeln und Zusammenhänge evidentermaßen vorliegen. Der „Begriff" der Menschenrechte ist jedoch mit dem vorneuzeitlichen theoretischen Instrumentarium schlichtweg nicht denkbar.[71] Zum anderen war

[67] W. Korff: Recht und Ethik. In: H.-J. Albrecht/J. Arnold/H.-G. Koch (Hg.): Wechselwirkungen (2001), S. 27–41, hier 35.
[68] Vgl. etwa R. S. Manglapus: Human rights are not a Western discovery. In: *Worldview* 21 (1978) 10, 4–6.
[69] Menschenrechte, so Ralws richtig, „sind politisch nicht provinziell" (Das Recht der Völker, S. 80).
[70] Vgl. A. Pollis/P. Schwab: Human Rights (1979), S. 15.
[71] Vgl. H. Bielefeldt: Philosophie der Menschenrechte (1998), S. 121.

auch die Herausbildung der Menschenrechte in der Neuzeit kein einheitlich-organischer Prozess, worauf bereits verwiesen wurde.

Gegenüber den fremden Kulturen gehe es jedoch darum, offen dafür zu sein, entsprechende Tendenzen und ein entsprechendes „Ringen" um die Menschenrechte auch dort wieder zu finden.[72] So betonen verschiedene Islamwissenschaftler das Vorhandensein einer Menschenrechtstradition auch in deren Kulturkreis.[73] Es gilt demzufolge, den Menschenrechtsbegriff aus seiner kulturellen Einschränkung auf den europäischen Kulturraum zu lösen, ihn damit aber gleichzeitig nicht „kulturlos"-abstrakt werden zu lassen, sondern für verschiedene heuristische Entdeckungs- und Erfahrungszusammenhänge zu öffnen.

Gegen das kulturrelativistische Argument bleibt also weiterhin einzuwenden: „Kulturelle Differenzen können Barbarei und Unterdrückung weder erklären noch rechtfertigen"[74]. Allen Relativierungsbestrebungen des Menschenrechtskonzepts entgegen kann im Zusammenhang nationaler und vor allem auch internationaler Politik auf dessen gesellschaftskritische Funktion nicht verzichtet werden. Letztere wird sich dabei in vielen Fällen als Herrschaftskritik konkretisieren, sofern die Menschenrechte als „Teil eines Versuchs, eine angemessene und grenzensetzende Definition der internen staatlichen Souveränität zu geben", anzusehen sind.[75] Angesichts des Faktums, dass eine solche Kritik in vielen Völkern und Kulturen durch die jeweils praktizierte Religion

[72] Vgl. L. Kühnhardt: Menschenrechte, politisches Denken und politische Systeme. In: *Europäische Grundrechte Zeitschrift* 13 (1986), 665–669, hier 669.

[73] Abul A'la Mawdudi, einer der Ersten, die im muslimischen Bereich systematisch über Menschenrechte handeln, stellt die Behauptung auf, dass der Islam von Anfang an Menschenrechte gekannt und grundgelegt hätte – Recht auf Leben, Sicherheit, individuelle Freiheit, Gerechtigkeit, Gleichheit etc. – das Abendland dagegen erst seit dem 17. Jahrhundert (vgl. A. A'la Mawdudi: Human Rights in Islam (1976), S. 13). Vgl. auch die Allgemeine Islamische Menschenrechtserklärung von 1981: „Vor vierzehn Jahrhunderten legte der Islam die ‚Menschenrechte' umfassend und tiefgründend als Gesetz fest" (zit. nach H. Bielefeldt: *Menschenrechte in der islamischen Diskussion* [BT-Drucksache 15(16)0105, 3; vgl. http://www.kompetenz-interkulturell.de/userfiles/Grundsatzartikel/Menschenrechte%20Islam.pdf. Aber: „Entgegen den apologetischen Versuchen verschiedener muslimischer Wissenschaftler, eine Menschenrechtstradition seit den Entstehungstagen des Islam zu akklamieren, der der westlichen Auffassung in Begriff und Realität überlegen sei, haben quellenkritische Untersuchungen der islamischen Rechts- und Staatsauffassung zu dem Ergebnis gelangen müssen, daß Menschenrechte, wenn überhaupt, dann nur im Sinne menschlicher Verpflichtungen Eingang in islamisches Staatsdenken finden konnten" (L. Kühnhardt: Menschenrechte (1986), S. 666; krit. auch G. Grohs: Christentum, Islam und die Menschenrechte. In: Ökumenische Rundschau 38 (1989), 298–303).

[74] L. Henkin: The Rights of Man Today (1978), S. 129: „Cultural difference cannot explain or justify barbarism and repression."

[75] Vgl. J. Rawls: Das Recht der Völker, S. 30, vgl. 97f.

ausgeübt wird[76], wird dem internationalen, vor allem auch interreligiösen, Dialog diesbezüglich große Bedeutung zukommen[77]. Gerade die Religionen, die dem Menschen als solchen eine über die endliche Existenz hinausgehende Dimension eines wie auch immer gearteten Bezugs zum Göttlichen zuschreiben, können dabei eine bedeutende Komponente in den Menschenrechtsdiskurs einbringen.[78] Unabhängig voneinander betonen sie nämlich übereinstimmend die Bedeutung der sittlichen Praxis. Damit teilen sie jenes grundlegende normative Element, welches der „anthropologia negativa" als Möglichkeitsbedingung zugrunde liegt und damit für einen universalen Diskurs unverzichtbar ist. In einem weiteren Schritt würde es dann darum gehen, ob die Religionen die Fähigkeit besitzen oder erwerben können, einen wesenhaft universalen, über ihren eigenen Geltungs- oder gar Absolutheitsanspruch hinausgehenden Blick zu gewinnen. Auch diesbezüglich kann das Verständigungsmedium nur der Dialog sein, in welchem sich alle Weltreligionen in einer gemeinsamen „Lerngeschichte" begreifen.[79]

Es ist diese weltweite Perspektive, in der das liberale Denken des Okzidents eine Herausforderung zum Dialog erkennen muss. Insofern darf sich die Menschenrechtsdebatte niemals allein auf „rechtlicher" Ebene mit entsprechendem „rechtlichen" Vokabular bewegen, sondern muss Teil eines umfassenden interkulturellen Dialogs sein. Nur in dieser Weise lässt sich der Befürchtung eines „Kulturimperialismus" der Menschenrechte begegnen. Letzterer speist sich zumeist aus der Befürchtung, „unter eine Regel subsumiert zu werden, an deren Erstellung man selber nicht beteiligt war"[80]. Ein umfassender negativ-heuristisch vorgehender Dialog der gemeinsamen Entdeckung unverfügbarer

[76] Vgl. K. Hilpert: Die Menschenrechte (1991), S. 221; L. Kühnhardt: Die Universalität, S. 292–294.

[77] Vgl. H. J. Margull/J. S. Stanley (Hg.): Dialog mit anderen Religionen (1972); P. Schmidt-Leukel: Die Suche nach einer Hermeneutik des religiösen Dialogs. In: *Una Sancta* 43 (1988), 178–188.

[78] „Freilich ist es für so gut wie alle Religionen ein Grunddatum, daß der Mensch nicht nur in seinem materiellen Dasein besteht, sondern daß er auch etwas Göttliches in sich trägt. Dieses tiefere Selbst läßt ihn im jeweils Vorhandenen nicht dumpf aufgehen, sondern nach Deutung suchen, seine Verantwortlichkeit für andere bzw. für die Gruppen entdecken und sich selbst als Subjekt von Verpflichtungen begreifen" (K. Hilpert: Die Menschenrechte, S. 216).

[79] K. Hilpert: Die Menschenrechte, S. 161f. „Festzuhalten bleibt: Es gibt einen Überschneidungsbereich, in dem ethische Überzeugungen unterschiedlicher Kulturen und Religionen sich treffen. Angesichts der Herausforderungen der Gegenwart muß dieser Überschneidungsbereich erweitert und gestärkt werden. Doch die Versuche, diesen Überschneidungsbereich zu bestimmen, werden immer perspektivischen Charakter tragen" (W. Huber: Die Zukunft gewinnen, S. 574).

[80] N. Brieskorn: Menschenrechte (1997), S. 166.

Rechte kann dieser Abwehrreaktion wirksam begegnen. Drückt sich doch, wie BRIESKORN zu bedenken gibt, in dieser Abwehrhaltung ein Autonomie- und Souveränitätsanspruch aus, der bereits selbst Teil der Tradition der Menschenrechte ist. Bereits dieser *Anspruch* verweist wiederum auf jenes Element des *radical universalism*, auf das der internationale Menschenrechtsdiskurs, wie KÜHNHARDT anmerkt, nicht verzichten kann[81]:

> „Menschenrechte sind als politisch-ethische Denkfigur unteilbar und universell oder sie sind überhaupt nicht."[82]

Es gilt also, den im internationalen Menschenrechtsdiskurs notwendigen und indispensablen Universalitätsgedanken präsent und aktuell zu halten. Ein abstrakt-rationaler Diskurs erweist sich diesbezüglich jedoch als zunehmend schwierig. Somit ist es die in der „negativen Anthropologie" vorgebrachte Frage des „Warum?" der Menschenrechte, die in einer von Pluralismus und Relativismus dominierten Diskurslage erfolgversprechender ist. Je radikaler diese Frage auf internationaler Ebene gestellt und nicht verdrängt wird, desto näher wird auch ein möglicher Konsens rücken. Die Unterlassung dieser anspruchsvollen Begründungsfrage würde dagegen unweigerlich den Wert und die Geltung der Menschenrechte untergraben. Das Gebot der Stunde im internationalen Diskurs scheint es demnach zu sein, die Sensibilität für diese Frage nach dem „Warum?" wachzuhalten, aus der sich dann neue Impulse für den Menschenrechtsdiskurs selbst ergeben können.

Zusammenfassung

KRIENKE, MARKUS: **Die Herausforderung der Menschenrechte durch den ethischen Relativismus.** ETHICA 16 (2008) 3, 223–247

Eine Auseinandersetzung mit dem kulturrelativistischen Einwand gegen den Universalismus der Menschenrechte im Kontext der Spätmoderne bedeutet Einschränkung wie Radikalisierung des Universalismusbegriffs gleichermaßen: Einschränkung, insofern jede deduktivistisch-abstrakte Begründung an der Unmöglichkeit ihres inter-

Summary

KRIENKE, MARKUS: **The challenge of human rights by ethical relativism.** ETHICA 16 (2008) 3, 223–247

An analysis of the cultural relativistic objection to the universalism of human rights in the context of postmodernism includes a restriction as well as a radicalization of the concept of universalism: restriction in that any deductivist-abstract explanation fails because of the impossibility of its international discourse of explanation; radicaliza-

[81] L. KÜHNHARDT: Die Universalität, S. 287–289.

[82] Ders., ebd., S. 295. BIELEFELDT stimmt ihm zu: „Sollte sich der Begriff der Menschenrechte in ‚westliche' und ‚islamische' oder sonstige Konzeptionen aufspalten, wäre es um die menschenrechtliche Universalität freilich geschehen" (H. BIELEFELDT: Philosophie der Menschenrechte, S. 117).

nationalen Begründungsdiskurses scheitert; Radikalisierung jedoch, insofern die kulturrelativistische Anfrage als Chance begriffen wird, den in der abendländischen Tradition herausgebildeten Universalismusbegriff auf seinen unabdingbaren Aussagegehalt zu reflektieren und damit eine „starke" Begründung der Menschenrechte weiterhin zu ermöglichen. Nach einer Darstellung des „klassischen" Universalismusbegriffs und der relativistischen Einwände werden in diesem Sinn verschiedene Modelle, insbesondere dasjenige einer „negativen Anthropologie" auf ihre „spätmoderne" Stichhaltigkeit hin befragt.

Interkultureller Diskurs
Menschenrechte
Relativismus, ethischer
Spätmoderne
Universalismus

tion, however, in so far as the cultural relativistic argument is considered as a chance to reflect on the indispensable content of the concept of universalism that has developed in western tradition and to continue to make possible a «strong» justification of human rights. Thus, after the description of the «classical» concept of universalism and the relativistic objections different models, in particular that of «negative anthropology», are analysed as to their «postmodern» validity.

Human rights
inter-cultural discourse
postmodernism
relativism, ethical
universalism

Literatur

ANZENBACHER, A.: Menschenrechte – Menschenpflichten. Eine ethische Reflexion. In: T. Hoppe (Hg.): Menschenrechte – Menschenpflichten. Beiträge eines gemeinsamen Symposiums der deutschen Kommission Justitia et Pax und der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben. Bonn, 1999, S. 6–23.

BAIER, A.: Some Thoughts On How We Moral Philosophers Live Now. In: *The Monist* 67 (1984), 490–497.

BELL, D.: Communitarianism and Its Critics. Oxford: Oxford University Press, 1993.

BERLIN, I.: Das krumme Holz der Humanität. Kapitel der Ideengeschichte. Frankfurt a. M.: S. Fischer, 1992.

BIELEFELDT, H.: Menschenrechte in der islamischen Diskussion (BT-Drucksache 15(16)0105; 3; vgl. http://www.bundestag.de/ausschuesse/archiv15/a16/oeff_anh/031022_Islam/bielefeld1.pdf; 1.06.07).

BIELEFELDT, H.: Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1998.

BIELEFELDT, H. / DEILE, V. / THOMSEN, B. (Hg.): Menschenrechte vor der Jahrtausendwende. Frankfurt a. M.: Fischer-Taschenbuch-Verl., 1993.

BRIESKORN, N.: Menschenrechte. Eine historisch-philosophische Grundlegung (Kon-Texte; 3). Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer, 1997.

BRUGGER, W.: Menschenrechte im modernen Staat. In: *Archiv des öffentlichen Rechts* 114 (1989), 537–588.

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

BRUNE, G.: Menschenrechte und Menschenrechtsethos. Zur Debatte um eine Ergänzung

der Menschenrechte durch Menschenpflichten (Theologie und Frieden; 29). Stuttgart: Kohlhammer, 2006.
DONNELLY, J.: Human Rights and Human Dignity: An Analytical Critique of Non-Western Conceptions of Human Rights. In: *The American Political Science Review* 76 (1982), 303–316.
DUNDES RENTELN, A.: International Human Rights. Universalism Versus Relativism. Newbury Park u. a., CA: Sage, 1990.
DUQUOC, C.: Die Begründung der Menschenrechte. In: T. Eggensperger u. a. (Hg.): Menschenrechte. Gesellschaftspolitische und theologische Reflexionen in europäischer Perspektive (Kultur und Religion in Europa; 1). Münster: Lit, 2004, S. 21–35.
ERMACORA, F.: Menschenrechte in der sich wandelnden Welt. Bd. 2. Theorie und Praxis. Die Verwirklichung der Menschenrechte in Afrika und im nahen Osten. Wien: Verl. d. Österr. Akad. d. Wiss., 1983.
FINNIS, F.: Natural Law and Natural Rights. Oxford: Clarendon Press, [3]1984.
GROHS, G.: Christentum, Islam und die Menschenrechte. In: *Ökumenische Rundschau* 38 (1989), 298–303.
HABERMAS, J.: Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat. In: C. Taylor (Hg.): Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Frankfurt a. M.: Fischer, 1993, S. 147–196.
HABERMAS, J.: Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?. In: Ders.: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2005, S. 106–118.
HEGEL, G. W. F.: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (Werke; 12). Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986.
HEINZ, W.: Universalität, Unteilbarkeit und Interdependenz. Weltmenschenrechtskonferenz in Wien erzielt wichtige Teilerfolge. In: *Herder Korrespondenz* 47 (1993), 396–400.
HENKIN, L.: The Rights of Man Today. Boulder: Westview Press, 1978.
HILPERT, K.: Die Menschenrechte. Geschichte – Theologie – Aktualität. Düsseldorf: Patmos, 1991.
HILPERT, K.: Menschenrechte und Theologie. Forschungsbeiträge zur ethischen Dimension der Menschenrechte. Fribourg; Freiburg; Wien: Univ.-Verl., 2001.
HÖFFE, O.: Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1990.
HÖFFE, O.: Menschenrechte: europäischer Kulturexport oder universales Ethos?. In: M. Delgado/M. Lutz-Bachmann (Hg.): Herausforderung Europa. Wege zu einer europäischen Identität. München: Beck, 1995, S. 114–131.
HÖFFE, O.: Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996.
HONNETH, A. (Hg.): Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften. Frankfurt a. M.; New York: Campus, 1993.
HOPPE, T.: Menschenrechte im Spannungsfeld von Freiheit, Gleichheit und Solidarität. Grundlagen eines internationalen Ethos zwischen universalem Geltungsanspruch und Partikularitätsverdacht (Theologie und Frieden; 17). Stuttgart: Kohlhammer, 2002.
HUBER, W.: Die Zukunft gewinnen. Wir brauchen ein planetarisches Ethos. In: *Universitas* 48 (1993), 563–574.
HUBER, W.: Gewalt gegen Mensch und Natur – Die Notwendigkeit eines planetarischen Ethos. In: J. Rehm (Hg.): Verantwortlich leben in der Weltgemeinschaft. Zur Auseinandersetzung um das „Projekt Weltethos". Gütersloh: Kaiser, 1994, S. 30–46.

KANT, I.: Die Metaphysik der Sitten (AA; 6, S. 203–494). Berlin, 1968.
KANT, I.: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (AA; 4, S. 385–463). Berlin, 1968.
KANT, I.: Zum ewigen Frieden (AA; 8, S. 341–386). Berlin, 1968.
KASPER, W.: Die theologische Begründung der Menschenrechte. In: Päpstlicher Rat Justitita et Pax, Die Kirche und die Menschenrechte. Historische und theologische Reflexionen (Arbeitshilfen; 90). Bonn, 1991, S. 45–65.
KAVIRAJ, S.: Universality and the Inescapability of History. How Universal is the Declaration of Human Rights? In: H. May/S. Fritsch-Oppermann (Hg.): Menschenrechte zwischen Universalisierungsanspruch und kultureller Kontextualisierung. Loccumer Protokolle 10/93, Rehberg-Loccum, 1993, S. 75–96.
KERSTING, W.: Plädoyer für einen nüchternen Universalismus. In: *Information Philosophie* (2001) 1, 8–22.
KHUSHALANI, Y.: Human Rights in Asia and Africa. In: *Human Rights Law Journal* 4 (1983), 403–442.
KORFF, W.: Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1973.
KORFF, W.: Recht und Ethik. In: H.-J. Albrecht/J. Arnold/H.-G. Koch (Hg.): Wechselwirkungen. Freiburg: Max-Planck-Inst. f. Ausländ. u. Internat. Strafrecht, 2001, S. 27–41.
KÜHNHARDT, L.: Die Universalität der Menschenrechte. Studie zur ideengeschichtlichen Bestimmung eines politischen Schlüsselbegriffs. München: Olzog, 1987.
KÜHNHARDT, L.: Menschenrechte, politisches Denken und politische Systeme. In: *Europäische Grundrechte Zeitschrift* 13 (1986), 665–669.
KÜNG, H.: Projekt Weltethos. München; Zürich: Piper, 1990.
KÜNG, H.: Weltfrieden – Weltreligionen – Weltethos. In: *Concilium* 30 (1994), 282–289.
KÜNG, H./KUSCHEL, K.-J. (Hg.): Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlaments der Weltreligionen. München: Piper, ²1996.
LÉVI-STRAUSS, C.: Rasse und Geschichte. In: R. Konersmann (Hg.): Kulturphilosophie. Leipzig: Reclam, ²1998, S. 168–221.
LÉVI-STRAUSS, C.: Traurige Tropen, übers. v. E. Moldenhauer. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1978.
LÉVI-STRAUSS, C./ERISON, D.: Das Nahe und das Ferne. Eine Autobiographie in Gesprächen, übers. von H.-H. Henschen. Frankfurt a. M.: S. Fischer, 1989.
LYOTARD, J.-F.: Das postmoderne Wissen. Ein Bericht. Wien: Passagen, ²1993.
MACINTYRE, A.: Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart, übers. von W. Rhiel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1995.
MAIER, H.: Christentum und Menschenrechte. Historische Umrisse. In: W. Odersky (Hg.): Die Menschenrechte. Herkunft – Geltung – Gefährdung (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern; 151). Düsseldorf: Patmos, 1994, S. 49–64.
MAISTRE, J. DE: Betrachtungen über Frankreich [Considérations sur la France], hg. von G. Maschke. Wien; Leipzig: Karolinger-Verl., 1991.
MANGLAPUS, R. S.: Human Rights Are Not a Western Discovery. In: *Worldview* 21 (1978) 10, 4–6.
MARGULL, H.-J./STANLEY, J. S. (Hg.): Dialog mit anderen Religionen. Frankfurt a. M.: Lembeck, 1972.
MARITAIN, J.: The Rights of Man and Natural Law. New York: Charles Scribner's Sons, 1943.
MARTI, U.: Die Universalität der Menschenrechte und das Recht auf Differenz. Einige

Überlegungen im Anschluß an Michel Foucault. In: J. Hoffmann (Hg.): Universale Menschenrechte im Widerspruch der Kulturen (Das eine Menschenrecht für alle und die vielen Lebensformen; 2). Frankfurt a. M.: IKO – Verl. f. Interkulturelle Kommunikation, 1994, S. 59–77

MAWDUDI, A.: Human Rights in Islam. Leicester, 1976.

METZ, J. B.: „...die Logik der Beherrschung oder Angleichung im multikulturellen Experiment des Christentums auszuschließen". In: Ders.: Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967–1997. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1997, S. 135–141.

NUSSBAUM, M.: Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus. In: M. Brumlik/H. Brunkhorst (Hg.): Gemeinschaft und Gerechtigkeit. Frankfurt a. M.: Fischer-Taschenbuch-Verl., 1993, S. 323–361.

PICHT, G.: Hier und Jetzt. Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima. Bd. 1. Stuttgart: Klett-Cotta, 1980.

POLLIS, A./SCHWAB, P.: Human Rights: A Western Construct with Limited Applicability. In: Dies. (Hg.): Human Rights. Cultural and Ideological Perspectives. New York: Praeger, 1979, S. 1–18.

PUNT, J.: Die Idee der Menschenrechte. Ihre geschichtliche Entwicklung und ihre Rezeption durch die moderne katholische Sozialverkündigung (Abhandlungen zur Sozialethik; 26). Paderborn u. a.: Schöningh, 1987.

PUTZ, G.: Christentum und Menschenrechte. Innsbruck; Wien: Tyrolia, 1991.

RATZINGER, J.: Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates. In: Ders./J. Habermas: Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 2005, S. 39–60.

RAWLS, J.: Das Recht der Völker, übers. von W. Hinsch. Berlin; New York: de Gruyter, 2002.

RAWLS, J.: Politischer Liberalismus, übers. von W. Hinsch. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1998.

RORTY, R.: Kontingenz, Ironie und Solidarität, übers. v. C. Krüger. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989.

RORTY, R.: Menschenrechte, Rationalität und Gefühl. In: S. Shute/S. Hurley (Hg.): Die Idee der Menschenrechte, übers. von M. Bischoff. Frankfurt a. M.: Fischer-Taschenbuch-Verlag, 1996, S. 144–170.

RYFFEL, H.: Zur Begründung der Menschenrechte. In: J. Schwartländer (Hg.): Menschenrechte. Tübingen: Attempto-Verlag, 1978, S. 55–75.

SABERSCHINSKY, A.: Die Begründung universeller Menschenrechte. Zum Ansatz der Katholischen Soziallehre (Abhandlungen zur Sozialethik; 45). Paderborn u. a.: Schöningh, 2002.

SAID, A. A. (Hg.): Human Rights and World Order. New York: Transaction Books/Praeger, 1978.

SANDER, H.-J.: Der Wille zum Weltethos – ein Wille zur Macht aus der Ohnmacht. Zu Stärken und Schwächen eines globalen religiösen Projektes. In: H. Reinalter (Hg.): Projekt Weltethos. Herausforderungen und Chancen für eine neue Weltpolitik und Weltordnung. Innsbruck; Wien; Bozen: Studien-Verl., 2006, S. 65–78.

SCHMIDT-LEUKEL, P.: Die Suche nach einer Hermeneutik des religiösen Dialogs: Phasen der ökumenischen Diskussion. In: *Una Sancta* 43 (1988), 178–188.

SCHMITT, C.: Hugo Preuß. Sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Staatslehre. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1930.

SCHWAN, G.: Anerkennung ethnisch-kultureller Vielfalt als Herausforderung europäischer

Gesellschaften. In: M. Delgado/M. Lutz-Bachmann (Hg.): Herausforderung Europa. Wege zu einer europäischen Identität. München: Beck, 1995, S. 189–199.
SCHWARTLÄNDER, J.: Menschenrechte – eine Herausforderung der Kirche (Entwicklung und Frieden. Materialien; 11). München; Mainz: Kaiser, 1979.
SIMMA, B./FASTENRATH, U. (Hg.): Menschenrechte. Ihr internationaler Schutz. München: Dt. Taschenbuch-Verl., [3]1992.
SIMSON, W. v.: Die Souveränität im rechtlichen Verständnis der Gegenwart. Berlin: Duncker & Humblot, 1985.
SINHA, P.: Human Rights: A Non-Western Viewpoint. In: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 67 (1981), 76–91.
SIVARAKSA, S.: Buddhismus und Menschenrechte. In: J. Hoffmann (Hg.): Universale Menschenrechte im Widerspruch der Kulturen (Das eine Menschenrecht für alle und die vielen Lebensformen; 2). Frankfurt a. M.: IKO Verlag, 1994, S. 109–147.
TAYLOR, C.: Die Politik der Anerkennung. In: Ders. (Hg.): Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Frankfurt a. M.: S. Fischer, 1993, S. 13–78.
TIBI, B.: Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte. München; Zürich: Piper, 1994.
Walzer, M.: Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik, übers. v. O. Kallscheuer. Berlin: Rotbuch-Verl., 1990.
WITSCHEN, D.: Menschenrechte als sekundäres Naturrecht. In: *Theologie und Glaube* 87 (1997), 346–366.

Facoltà di Teologia di Lugano, Cattedra di Etica sociale cristiana e di Dottrina sociale della Chiesa,
Via G. Buffi, 13, CH-6904 Lugano
krienke@antoniorosmini.eu

INFORMATIONSSPLITTER

Erste Bioethik-Universität Asiens

Die südkoreanische Hauptstadt Seoul besitzt seit dem heurigen Jahr die erste Bioethik-Universität Asiens. Wie Kardinal *Nicholas Cheong Jinsuk* bei der Einweihung zum Ausdruck brachte, sei es das Ziel der Einrichtung, ihre Studenten zu Mitstreitern gegen eine „Kultur des Todes" auszubilden und ihnen „den Respekt vor der menschlichen Person und ihrer Würde" nahezubringen.

Die Staatliche Universität Seoul (SNU), zu der die neue Bioethik-Einrichtung gehört, wurde 1946 durch den Zusammenschluss von zehn Hochschulen aus dem Stadtbereich Seouls gegründet. Sie ist damit die älteste staatliche Universität des Landes und gilt außerdem als die größte Eliteuniversität Südkoreas.

2005 erregte die SNU weltweites Aufsehen durch Prof. *Hwang Woo-suk*, dem nachgewiesen wurde, dass eine bis dahin hochgelobte und mit staatlichen Geldern aus Mobilfunklizenzen geförderte Studie zur Erforschung von Stammzellen gefälscht war. *(apic)*

Keine Tierversuche mehr in Rio de Janeiro?

Brasilianische Wissenschaftler in Rio de Janeiro, das als Hochburg für biomedizinische Forschung in Lateinamerika gilt, fürchten die Umsetzung eines Gesetzes gegen Tierversuche, das im März 2008 von der Stadt eingebracht wurde und nichtstaatlichen Organisationen jegliche Art von Tierversuchen verbieten will. Die Wissenschaftler hoffen nun, dass dieses Gesetz durch ein Bundesgesetz verhindert wird. Bereits 1995 wollten sie durchsetzen, dass Tierversuche nur bei Vorliegen ebenso aussagekräftiger Alternativen verboten werden können, was durch Ethik-Komitees und nationale Richtlinien gewährleistet werden sollte. Falls Tierversuche in Rio nun durch ein örtliches Gesetz unterbunden werden, droht vermutlich mehreren dort ansässigen Biotech-Firmen die Schließung. *(NR 61 (2008) 8, 425)*

ETHICA 16 (2008) 3, 249–268

ALEXANDER FLIERL

ALLTÄGLICHE ETHIK ODER ETHIK DES ALLTAGS?

Perspektiven der ethisch vernachlässigten Kategorie „Alltag"

Alexander Flierl, Dr. theol., Jahrgang 1975, Studium der katholischen Theologie in Regensburg und Berkeley (USA); 2005 Promotion im Fach Moraltheologie mit der Arbeit *Die (Un-)Moral der Alltagslüge?! Wahrheit und Lüge im Alltagsethos aus Sicht der katholischen Moraltheologie* (Münster: LIT, 2005); seit 2004 als Pastoralassistent im Dienst des Bistums Regensburg tätig.

Häufig beschäftigen sich ethische Fragestellungen – gerade wenn sie aus der Perspektive der normativen Ethik angegangen werden – mit den problematischen Situationen menschlichen Handelns. Sie setzen bevorzugt dort an, wo das sittlich angemessene Handeln nur schwer zu erkennen ist, ambivalent bleibt oder in seiner Interpretation umstritten ist: Wo liegen die Chancen und Grenzen im Umgang mit Embryonen? Welche Eingriffe in den Sterbeprozess sind ethisch zu rechtfertigen? Darf der Mensch im Angesicht eines potentiellen Aggressors lügen? Diese Beispiele verweisen auf ethische Fragestellungen, die zwar einerseits aktuell und brisant sind, andererseits jedoch für viele Menschen in ihrem Leben „Ausnahmesituationen" bleiben. Zumindest – so lässt sich präzisieren – handelt es sich dabei in der Regel nicht um Handlungsfelder, die den menschlichen Alltag in unserer Gesellschaft bestimmen.

So verwundert es nicht, dass der Alltag im ethischen Diskurs kaum eine signifikante Rolle einnimmt.[1] In der Wahrnehmung vieler Menschen spielt sich in ihm lediglich Belangloses ab; das Entscheidende geschieht gerade nicht im Alltag. In dieser weitgehenden Vernachlässigung scheint die Annahme durch, der Alltag entziehe sich dem Bereich der sittlichen Verantwortung des Menschen: Demnach würde eine Person nur dort unter einem sittlichen Anspruch stehen, wo sie sich bewusst für ihr Handeln entscheidet und aus den alltäglichen Verhaltensweisen heraustritt. Vom moraltheologischen Standpunkt steht

[1] Es finden sich sehr wenige systematische Auseinandersetzungen mit der Frage, welche Relevanz dem Alltag im theologischen-ethischen Diskurs zukommt. Außerdem fehlt eine nachhaltige Rezeption und Weiterentwicklung solcher Vermittlungsansätze; vgl. K. RAHNER: Alltagstugenden (1971); A. BONDOLFI: Alltag (1983); A. MAURER: Alltägliche Moral (1998); auf evangelischer Seite: W. VÖGELE: Weltgestaltung (2007).

dem gegenüber, dass sich die ethische Reflexion nicht auf einzelne Handlungen konzentriert, sondern auch nach dem Menschen als solchem fragt. Im Begriff der „sittlichen Person" kommt dies deutlich zum Ausdruck. Wenn dementsprechend nicht nur einzelne Entscheidungen und Handlungsweisen, sondern das gesamte menschliche Leben eine sittliche Relevanz aufweist, dann stellt sich die ethische Rückfrage nach dem menschlichen Alltag in einem neuen Licht. DIETMAR MIETH hat eine Berücksichtigung dieser Perspektive schon vor über 20 Jahren eingefordert:

> „Die Aufgabe der christlichen Ethik besteht nicht darin, abstrakte Problemsituationen zu konstruieren und dann ihre ethischen Problemlösungen anzubieten. Wenigstens nicht nur darin. Sondern sie besteht auch darin, das Ethos von Alltagserfahrungen, in denen die Spontaneität, die Unmittelbarkeit des Menschen zum Ausdruck kommt, zu untersuchen. Und es zu untersuchen bedeutet gleichzeitig auch den Versuch, diese Alltagserfahrungen zu verändern."[2]

Nach einer terminologischen Eingrenzung des weitläufigen Begriffs „Alltag" und nach einer Benennung wesentlicher Alltagserfahrungen soll im Folgenden der Frage nachgegangen werden, inwieweit das menschliche Alltagsleben ethische Relevanz aufweist (I.). Unter Anknüpfung an klassische moraltheologische Denkfiguren gilt es anschließend einige Perspektiven aufzuzeigen, die eine Berücksichtigung des menschlichen Alltags für die ethische Reflexion mit sich bringen können (II.). Um die Implikationen einer solchen Ethik des Alltags an einem konkreten Beispiel zu verdeutlichen, werden abschließend Perspektiven im Hinblick auf eine ethische Auseinandersetzung mit der Lüge aufgezeigt (III.).

I. DER „ALLTAG" – ZWISCHEN BELANGLOSIGKEIT UND SINNERFAHRUNG

1. Annäherungen an einen weitläufigen Begriff

Die Schwierigkeit, den Alltagsbegriff in den ethischen Diskurs aufzunehmen, beginnt bereits bei der exakten Abgrenzung des Terminus. Ganz allgemein lässt sich der Alltag beschreiben als „jener Teil des Lebens, der ohne bemerkenswerte Ereignisse gleichförmig verläuft u[nd] faktisch den Großteil des Lebens ausmacht"[3]. Obwohl jeder Mensch intuitiv versteht, wann etwas „all-

[2] D. MIETH: Relevanz (1987), S. 72.
[3] P. LIPPERT: Alltag (1993), S. 419.

täglich" ist (in unserer Gesellschaft beispielsweise die Zähne zu putzen, zu frühstücken oder Radio zu hören), bleibt diese Definition des Alltags reichlich unspezifisch. Ein offensichtlicher Grund für die Schwierigkeit einer präzisen Definition findet sich in der starken Personengebundenheit des Alltags. Jeder Mensch lebt *seinen* Alltag mit *seinen* eigenen Werten, Einstellungen und Gefühlen. Was für den Einen alltäglich erscheint, ist für den Anderen in jeder Hinsicht ungewöhnlich (z. B. einen Vortrag vor einer großen Menschenmenge zu halten). Entsprechend ist jeder Mensch in seinem Alltag mit spezifischen Situationen konfrontiert und handelt auf individuelle Art und Weise. So verdeutlicht sich eine charakteristische „Uneinheitlichkeit und Vieldeutigkeit des Alltagsbegriffs"[4].

Eine Beschreibung des Alltags muss sich deshalb an wenigstens drei formalen Kriterien orientieren: Erstens ist der Alltag subjektgebunden, d. h. er wird von einem agierenden Subjekt gelebt. Zweitens hängt die Gestaltung des Alltags von den konkreten gesellschaftlichen Bedingungen ab, d.h. er ist an einen bestimmten Ort und eine bestimmte Zeit gebunden (das Alltagsleben hat beispielsweise im gegenwärtigen Deutschland andere Rahmenbedingungen als im antiken Griechenland). Drittens ist das Verständnis des Alltags qualitativ geprägt: so kann er als positive, negative oder ambivalente Größe gedeutet werden. Die entsprechende Deutung hängt wesentlich vom zugrunde liegenden Menschenbild sowie dem jeweiligen philosophischen Vorverständnis ab.[5] Betont man vor allem den Wiederholungscharakter des alltäglichen Handelns, die Steuerung des Alltags durch gesellschaftliche Einflüsse und damit die Einschränkung der subjektiven Entfaltungsmöglichkeiten zugunsten objektiver Steuerungsmechanismen, dann gelangt man zu einer eher negativen Bestimmung des Alltags. Nimmt man dagegen den Alltag als Ausgangspunkt („Lebenswelt") und als kritische Instanz für das menschliche Handeln und betont seine grundlegende Bedeutung für die Entwicklung subjektiver Freiheitsräume, kommt man zu einer eher positiven Bewertung des Alltags.[6]

2. Wesentliche Erfahrungen des Menschen im Alltag

Führt man die Anliegen beider Denkrichtungen in den Polen „Objektivität" und „Subjektivität" zusammen,[7] dann lassen sich im Anschluss an den Theo-

[4] W. Bergmann: Lebenswelt (1981), S. 54.
[5] A. Bettinger: Leben (1995), S. 107–111.
[6] Vgl. H. Luther: Zwiespältigkeit (1986), S. 436–458.

logen ARMIN BETTINGER folgende wesentliche Erfahrungen des Menschen im Alltag herausarbeiten[8]:

Jeder Mensch lebt seinen Alltag *fraglos* und *selbstverständlich*. Alltägliche Handlungen und Erfahrungen wiederholen sich und lassen sich deshalb routiniert und oft unter pragmatischen Gesichtspunkten meistern. Es müssen nicht ständig neue Entscheidungen getroffen werden. Vieles kann als bekannt vorausgesetzt werden. Die Bedingungen und Voraussetzungen des Alltags behalten deswegen durchgehend ihre Gültigkeit, solange nicht „ein besonderes Schockerlebnis die Sinnstruktur des Alltags durchbricht und uns veranlasst, den Realitätsakzent einem anderen Sinnbereich zu übertragen"[9]. Gesellschaftliche Institutionen spielen in diesem Zusammenhang eine tragende und handlungsstabilisierende Rolle: In ihnen „gewinnen die anerkannten Absichten, Leitbilder oder Zielvorstellungen einer Gruppe organisatorischen Ausdruck"[10], wodurch sie für das alltägliche Handeln notwendige Erwartungssicherheiten erzeugen.

Der Alltag ist Ausgangspunkt menschlichen *Subjektwerdens* und *Subjektseins* und somit Basis für die Identität und das Sozialverhalten des Menschen. Jeder lebt *seinen* Alltag, dem er sich nicht vollständig entziehen kann (es ist zwar möglich, alltägliche Handlungen aufzugeben oder umzuorganisieren, sobald sich jedoch neue Handlungsweisen wiederholen und einspielen, werden sie wieder zum Alltag). Weil niemand die Bewältigung des persönlichen Alltags abnehmen kann, entwickelt jeder Mensch seine spezifische Alltagskompetenz („gesunder Menschenverstand"[11], „Alltagswissen"[12]), die sich aus einem biographisch durchsetzten Wissensvorrat herausbildet.[13] Dabei können die zunehmenden Pluralisierungs- und Ausdifferenzierungstendenzen in der heutigen Gesellschaft auch im Alltag neue Freiheitsräume eröffnen, insofern sie die Verpflichtungskraft vorgegebener Konventionen reduzieren und die Möglichkeit eigenständiger Gestaltung eröffnen.

[7] Entsprechende Ansätze stammen beispielsweise von A. SCHÜTZ/T. LUCKMANN: Strukturen (1979/1984), oder von J. HABERMAS, der in seiner „Theorie des kommunikativen Handelns" (1981) im Rahmen seiner Gesellschaftstheorie die Konzepte „Lebenswelt" und „System" zusammenführt.

[8] Vgl. A. BETTINGER: Leben (1995), S. 116–132.

[9] A. SCHÜTZ/T. LUCKMANN: Strukturen, Bd. 1 (1979), S. 25.

[10] M. VOGT: Institutionen (1999), S. 270.

[11] A. MAURER: Moral (1998), S. 35.

[12] A. BONDOLFI: Alltag (1983), S. 20.

[13] Vgl. A. SCHÜTZ/T. LUCKMANN: Strukturen, Bd. 1 (1979), S. 147.

Die zunehmende *Komplexität* des Alltags sorgt neben neuen Freiheitsräumen auch für wachsende Verunsicherungen. Wo die Definitionen alltäglicher Zusammenhänge nicht mehr vorgegeben sind, sondern den Individuen selbst zugemutet werden,[14] fehlen entlastende und stabilisierende Handlungsleitlinien. Da traditionelle Vorgaben durch schwer durchschaubare ökonomische und bürokratische Einflüsse ersetzt werden und sich Trends immer schneller abwechseln, erschwert sich die Entwicklung und Pflege von Alltagskompetenzen.

> „Das alltägliche Leben und Handeln wird vielfältiger und komplizierter, das heißt aber auch: es macht mehr Arbeit und birgt größere Risiken des Scheiterns."[15]

Der Alltag zeichnet sich durch eine spezifische *Zeiterfahrung* aus. Die Kontinuität der alltäglichen Handlungsanforderungen führt zu einer Erfahrung des „schon immer". Daneben steht zugleich ein „immer weiter so": Im Alltag setzt sich in der Regel das fort, was bereits bekannt und vertraut ist. So wohnt dem Alltag ein konservativer Zug inne. Aufgrund der oftmals reduzierten Sinnerfahrung korreliert damit das Gefühl der Eintönigkeit und Langeweile. Da sich jedoch auch in der Freizeit ein „Imperativ der nutzbringenden Verwendung der Zeit"[16] abzeichnet, scheint hier eine Verknappung der alltäglichen Zeit auf.

Der Alltag lässt aber dennoch *Sinnerfahrungen* zu. Trotz des oftmals dominierenden Bildes des „grauen Alltags" kann auch in ihm Sinn erfahren werden. Zum einen fließen die bestätigenden oder das Alltägliche aufhebenden Sinnerfahrungen außergewöhnlicher Ereignisse (z. B. eines Festes) in den Alltag hinein, zum anderen kann der Alltag selbst zum Ort von Sinnbildung werden, kommen doch in den Arrangements des alltäglichen Lebens Werte, Leitbilder, Bedürfnisse und Orientierungen zusammen, die darüber bestimmen, was der Mensch erwarten kann.[17]

Zu ergänzen ist der *kommunikative* bzw. *interaktive* Aspekt des Alltags. Kein Mensch lebt seinen Alltag isoliert nur für sich, sondern kommt mit anderen Personen und deren spezifischen Alltagserfahrungen in Berührung. Die Alltagskommunikation nimmt dabei eine spezifische Gestalt an, die sich von anderen Interaktionskontexten unterscheidet: Entsprechend dem hier aufgezeigten Verständnis ist im Alltag oft von einer Thematisierung des Wieder-

[14] Vgl. U. Beck: Erfindung (1993), S. 38f.
[15] A. Bettinger: Leben (1995), S. 125.
[16] Ders., ebd., S. 128.
[17] W. Kudera: Lebensführung (2000), S. 82.

kehrenden und des inhaltlich Banalen auszugehen, während tiefer gehende Gespräche eher die Ausnahme darstellen.

3. Die ethische Dimension des Alltags

Was bislang über den Alltag im Allgemeinen gesagt wurde, lässt sich auf seine ethische Dimension hin spezifizieren: Die Subjektwerdung des Menschen, die Möglichkeit von Sinnerfahrungen sowie die kommunikative Dimension verweisen darauf, dass der Alltag ein zentrales Fundament für die Konstitution und Fortentwicklung der sittlichen Identität ist. Ethisch relevante Fragestellungen strahlen (wenn auch meistens unbewusst) in den Alltag hinein: So bildet beispielsweise die Wahrheit nicht nur in außergewöhnlichen Situationen (z. B. im Gericht oder am Krankenbett), sondern auch im alltäglichen Sprechen und Handeln einen wesentlichen ethischen Orientierungspunkt.

Im Alltag wird kaum ausgiebig über die sittliche Richtigkeit oder Falschheit einer Handlung reflektiert. Alltägliches Handeln basiert nur eingeschränkt auf bewussten und gezielten Abwägungs- und Entscheidungsprozessen. Vielmehr entfalten hier vertraute Handlungsmuster und pragmatische Gesichtspunkte ihre Bedeutung. Eine rein normative Ethik, die ja gerade Reflexion und bewusstes Handeln voraussetzt, stößt hier an ihre Grenzen, kann sie doch die Rahmenbedingungen dieser Alltagskompetenz nicht adäquat erfassen.

Eine weitere Schwierigkeit für eine „normative Alltagsethik" ergibt sich aus einem Befund, auf den vor allem der Soziologe Erving Goffmann in seinen Untersuchungen alltäglicher Interaktionen hingewiesen hat: Alltagsinteraktionen finden als örtlich und zeitlich begrenzte Begegnungen statt und bringen jeweils neue Handlungs- und Entscheidungskonstellationen mit sich.[18] Durch die beteiligten Personen, gesellschaftliche Standards und andere Kontextfaktoren sind diese Kommunikationssituationen zwar in einen spezifischen „Rahmen" eingebunden, der den Beteiligten eine entscheidende Orientierungshilfe bietet. Zugleich sorgt dieser je neu zu deutende Kontext aber auch dafür, dass der Sinn von Alltagsinteraktionen niemals einfach vorgegeben, sondern jeweils neu zu entschlüsseln ist: So bringen beispielsweise die beteiligten Personen ihre eigenen Deutungshinweise in Interaktionen ein, die von den anderen Personen erst zu erschließen sind. Ob man es in einem alltäglichen Gespräch mit einer politischen Aussage, einem Witz oder dem tatsächlichen Ausdruck des Selbstverständnisses des Sprechers zu tun hat, lässt sich nur anhand der

[18] Vgl. besonders E. Goffman: Theater (1969).

Verhaltensweisen und Gesten der beteiligten Personen erkennen. Demnach spielt sich der Alltag in immer neuen Situationen ab, die je neue Interpretationsleistungen der beteiligten Personen voraussetzen. Auch hier stößt eine rein normative Ethik an ihre Grenzen, können doch allgemein verbindliche sittliche Normen den unvertretbaren Anspruch der je neuen Situation nicht im Detail berücksichtigen.

Es genügt folglich nicht, sich dem alltäglichen Handeln des Menschen ausschließlich mit normativen Fragestellungen zu nähern. Vielmehr ist zu überlegen, wie sich die sittliche Verantwortung des „Alltagsmenschen" angesichts der charakteristischen Voraussetzungen des Alltags zur Sprache bringen lässt.

II. SKIZZE EINER ETHIK DES ALLTAGS – KONVERGENZPUNKTE KLASSISCHER MORALTHEOLOGISCHER DENKFIGUREN MIT DEM ALLTAGSBEGRIFF[19]

In den oben aufgezeigten Alltagserfahrungen scheinen einige Konvergenzpunkte zu spezifisch (theologisch-)ethischen Denkfiguren auf. So verweist beispielsweise die situative Prägung des Alltags auf die Notwendigkeit, die je individuellen Anforderungen von alltäglichen Situationen zu berücksichtigen. In ethischer Perspektive findet sich dieses Bemühen ebenfalls in existentialethischen Überlegungen (1.). Einen weiteren Ansatzpunkt liefert die Einsicht, dass der Mensch in seinem Alltag Subjekt wird und Subjekt ist. In ethischer Perspektive ist damit die Frage nach der Grundlage des Menschen als sittlichem Subjekt angestoßen: Die sittliche Grundentscheidung kann hierfür Antworten geben (2.). Einen dritten Konvergenzpunkt bietet die Erkenntnis, dass alltägliches Handeln vor allem auf Gewohntem basiert und so selbstverständlich und fraglos abläuft. Damit ist man auf die Tugenden verwiesen, in deren ethischem Verständnis sich ähnliche Gedanken wiederfinden (3.). Schließlich verweisen gesellschaftliche und ökonomische Außeneinflüsse des Alltags auf die Bedeutung von Institutionen, die Wertpräferenzen und moralische Vorstellungen eines jeden Menschen mitprägen (4.).

Die Bedeutung der genannten theologisch-ethischen Perspektiven (Existentialethik, sittliche Grundentscheidung, Tugendethik, Institutionenethik)

[19] Vieles kann im Folgenden nur skizzenhaft dargestellt werden. Für eine ausführliche Darstellung der Gedanken und eine Verdeutlichung am Beispiel der Wahrheitsfrage im Alltag vgl. A. Flierl: (Un-)Moral (2005), S. 373–446.

für das moraltheologische Verständnis des Alltags soll im Folgenden skizziert und es soll auf Perspektiven hingewiesen werden.

1. Zwischen normativer Ethik und den individuellen Ansprüchen der jeweiligen Situation: existentialethische Perspektiven

Allgemein verbindliche sittliche Normen, wie sie im Rahmen einer normativen Ethik formuliert werden, können die Fülle je neuer Alltagssituationen nicht fassen. Andererseits müsste die ausschließliche Verortung des ethischen Anspruchs in den isolierten alltäglichen Handlungssituationen zwangsläufig zu den Problemen führen, die sich mit dem Begriff der „Situationsethik" verbinden: die einseitige Betonung der Einmaligkeit jeder Situation und in der Folge ein ethischer Relativismus, in dem gar keine allgemein gültigen sittlichen Forderungen mehr möglich wären.[20]

Eine Möglichkeit, diese Leerstelle zwischen allgemein gültigen Normen und „der existentiell erfahrenen individuellen Beanspruchung des Menschen"[21] zu füllen, hat Karl Rahner mit seinen Überlegungen zu einer „formalen Existentialethik" aufgezeigt. Im Zentrum seiner genuin theologischen Überlegungen steht für Rahner die Erfahrung eines gegenstandlosen Trostes, in der jeder Mensch das Einwirken Gottes wahrnehmen kann.[22] Aus dieser Unmittelbarkeit der Liebe Gottes heraus kann der Mensch „die Erfahrung der Authentizität, eines inneren Friedens und einer Stimmigkeit"[23] sammeln, die zum Kriterium der Erkenntnis einer sittlichen Anforderung werden. So zeigt Rahner, dass der Mensch zwar vor Gott handelt, seine Entscheidungen aber an endlichen Gütern und endlichen Werten treffen muss.[24] „Formal" bleibt diese Existentialethik, weil sie den einzelnen Menschen unmittelbar vor Gott stellt und eine inhaltliche Verallgemeinerung dem unmittelbaren Anspruch der konkreten Situation entgegensteht, wie er von der einzelnen Person erfahren wird.

Wichtig ist dabei: Rahners Existentialethik zielt nicht auf ein „Geheimwissen" oder eine „Privatoffenbarung" ab, die der einzelne Mensch von Gott empfängt. Existentialethisches Denken lässt sich deswegen auch nicht in einem fundamentalistischen Sinne vereinnahmen.[25] Denn rational durchdachte

[20] Vgl. G. Outka: Situationsethik (2002), S. 337–342.
[21] E. Kos: Beitrag (1998), S. 143.
[22] K. Rahner: Das Dynamische (1958), S. 113–123.
[23] J. Römelt: Handbuch der Moraltheologie (1996), S. 132.
[24] Vgl. E. Kos: Beitrag (1998), S. 145.
[25] Die Existentialethik steht in der Gefahr, individualistisch bzw. subjektivistisch verkürzt be-

Normen verlieren nicht ihre Gültigkeit. Aufgabe der Existentialethik ist es nicht, ein umfassendes Normensystem zu entwerfen, sondern die Lücken zu schließen, die sich durch materiale Normen nicht abdecken lassen. Existentielle Momente können so zum Ausgangspunkt einer Überprüfung gemacht werden, inwiefern überkommene Normen den aktuellen Gegebenheiten gegenüber tatsächlich noch angemessen formuliert sind. Für den Alltag bedeutet dies: Existentialethisches Denken kann die lebensweltlich geprägten, alltäglichen Handlungssituationen als Ausgangspunkt nehmen, um die Angemessenheit bzw. die Ergänzungsbedürftigkeit überkommener Normen zu bedenken.

Jedem Menschen kommt eine unvertretbare Verantwortung in seinem Alltagsleben zu, die ihm in keinem vorgängigen, rationalen Diskurs abgenommen werden kann. Alltägliches Handeln basiert jedoch vor allem auf Wiederholbarkeit und Routine: Der Rückgriff auf bekannte und eingespielte Entscheidungsmuster erlaubt so die Bewältigung des Alltags. Damit ist die Frage nach dem Verhältnis einer so charakterisierten moralischen Alltagskompetenz gegenüber den außeralltäglichen, tiefer gehenden sittlichen Abwägungs- und Entscheidungsprozessen aufgeworfen.

2. Alltägliches Handeln als Ausdruck einer von Gottes Gnade getragenen Grundentscheidung

Alltägliches und Ungewöhnliches, Belangloses und Lebensentscheidendes, routinierte Handlungsabläufe und neue Entscheidungen konvergieren in jeder Person, die ihren Alltag ebenso bewältigen muss wie die überraschenden, außergewöhnlichen Situationen des Lebens. Denn es ist die gleiche Person, die sowohl in ihrem Alltag als auch in ihrem außeralltäglichen Leben entscheidet und handelt. Diese Kontinuität innerhalb des sittlichen Subjekts verweist auf einen gemeinsamen Fußpunkt, der das gesamte menschliche Handeln trägt. Die Vorstellung der sittlichen Grundentscheidung bzw. „optio fundamentalis" kann hier wichtige Impulse beisteuern.[26]

In diesem Theorem äußert sich das Interesse, die Handlungen des Menschen nicht nur als isolierte Taten zu betrachten, sondern sie in ihrem umfassenden personalen Zusammenhang zu sehen. Handlungen entstehen für gewöhnlich nicht innerhalb eines einzigen Augenblicks, sondern sind in eine Vorgeschich-

trachtet zu werden (vgl. L. SANHÜTER: Das Dynamische (1990), S. 209–219). Dies ist m. E. einer der Gründe, warum RAHNERS Gedanken kaum weiterverfolgt wurden.

[26] Ursprünglich war diese theologische Denkfigur in der Dogmatik beheimatet; vgl. T. KOPFENSTEINER: The Theory (1998), S. 124.

te eingebunden, in deren Rahmen sich Urteile und Entscheidungsprozesse entwickeln und reifen. Die Grundentscheidung geht dabei über den Rahmen bloßer Vorentscheidungen hinaus: In ihr ist die grundsätzliche Ausrichtung auf das Gute bzw. Böse überhaupt angesprochen, d. h. sie bezieht sich nicht nur auf ethische Einzelbereiche, sondern auf Gut und Böse insgesamt.[27] Dabei wird in ihr nicht nur eine radikale Freiheitsentscheidung des Menschen ausgedrückt. Vielmehr ist die sittliche Grundentscheidung zugleich verwiesen und eingebettet in die vorgängige Liebe Gottes, d. h. sie lässt sich als Antwort des Menschen auf den vorausgehenden Zuruf Gottes verstehen. So eröffnet sich eine gnadentheologische Dimension: Die Grundentscheidung zielt nicht allein auf die Erfüllung bestimmter Handlungszwecke ab, sondern bezieht sich zugleich auf die Realisierung der Einstellung zum handelnden Dasein als solchem.[28] Klaus Demmer charakterisiert die sittliche Grundentscheidung deshalb als „den transzendenzverwiesenen Ausgriff der Freiheit auf das Gute, als Möglichkeitsbedingung für die gute und richtige Verwirklichung kategorialer Güter"[29].

Obwohl alltägliche Handlungen nicht immer als voller Selbstausdruck der agierenden Person zu interpretieren sind, können auch sie als Ausdruck der „optio fundamentalis" verstanden werden. Denn die sittliche Grundentscheidung steht zu allen menschlichen Einzelhandlungen in einem Wechselverhältnis, ohne darin aufzugehen oder diese vollständig zu determinieren: Einerseits setzt sich die Grundentscheidung – trotz lebensweltlicher Brechungen aufgrund der Verfassung des Menschen – in der Vielzahl von Einzelentscheidungen fort. Andererseits verleihen ihr die einzelnen Handlungen des Menschen je größere Konsistenz, wo sie ihr entsprechen, bzw. unterlaufen sie, wo sie ihr entgegenstehen. Als transzendentale Kategorie kann die Grundentscheidung nicht unmittelbar von anderen Menschen eingesehen oder bestimmt werden, doch lässt sie sich über die Entscheidungen und Handlungen eines Menschen asymptotisch erschließen.

Wenn die sittliche Grundentscheidung – wie dargestellt – das gesamte Leben des Menschen umfasst, dann ist auch der Bereich des Alltags angesprochen. Die moraltheologische Denkfigur der „optio fundamentalis" kann deshalb eine handlungstheoretische Anschlussleistung erbringen: Obwohl Erkennen, Handeln und Freiheitsvollzug im Alltag oftmals unreflektiert bzw.

[27] Vgl. H. Weber: Allgemeine Moraltheologie (1991), S. 241f.
[28] Vgl. J. Reikerstorfer: Freiheit (1987), S. 24.
[29] K. Demmer: Fundamentale Theologie (1999), S. 244.

unthematisiert geschehen, sind sie doch in einen Bereich der Transzendenzverwiesenheit gestellt bzw. in einen Bereich, in dem „der Mensch mit dieser Transzendenzerfahrung umgeht, ob er will oder nicht, und sich zu ihr in einer bestimmten Weise verhält"[30]. KARL RAHNER spricht deswegen auch vom „Alltag der Gnade"[31]. Über diesen Gottesbezug setzen sich die grundsätzliche menschliche Freiheit und die daraus resultierende Befähigung zu sittlichem Verhalten auch im Bereich des Alltäglichen fort. Für das ethische Verständnis weist diese Kontinuität der Biografie eines Menschen eine besondere Bedeutung zu: So können die bewusst reflektierten Wert- und Normentscheidungen über die Lebensgeschichte einer Person in das alltägliche Handeln einfließen, die in außeralltäglichen Zusammenhängen erschlossen wurden. Insofern alltägliche Entscheidungen in der Regel unreflektiert und ohne besondere Aufmerksamkeit getroffen werden, ist der Blick damit auch auf das „Unbewußte in der Freiheit"[32] gelenkt: Wie KLAUS BAUMANN aufzeigt, können darin vermittelte lebensgeschichtliche Einflüsse ein philosophisches und theologisches Freiheitsverständnis ergänzen und verändern, ohne deswegen von einem mechanistischen oder deterministischen Verständnis ausgehen zu müssen.[33]

An einem konkreten Beispiel verdeutlicht bedeutet dies: Wer bei seinen bewusst getroffenen Entscheidungen darauf achtet, der Wahrheit Genüge zu tun, der wird in seinem Alltag schon aus Gewohnheit tendenziell um eine ähnliche Handlungsausrichtung bemüht sein. Der Aspekt der Gewohnheit leitet aber über zum nächsten moraltheologisch relevanten Bereich.

3. Tugendethische Perspektiven alltäglichen Lebens

OTFRIED HÖFFE beschreibt Tugend als „eine durch fortgesetzte Übung erworbene Lebenshaltung; die Disposition *(Charakter)* der emotionalen u. kognitiven Fähigkeiten u. Kräfte, das sittlich Gute zu verfolgen, so dass es weder aus Zufall noch aus Gewohnheit oder sozialem Zwang, sondern aus Freiheit, gleichwohl mit einer gewissen Notwendigkeit, nämlich aus dem Können und der (Ich-)Stärke einer sittlich gebildeten Persönlichkeit heraus geschieht"[34]. Tugenden setzen demnach unmittelbar beim sittlichen Subjekt an und beschreiben Lebenshaltungen bzw. Handlungsdispositionen. In diesem Sinne

[30] A. BETTINGER: Leben (1995), 159.
[31] Vgl. K. RAHNER: Alltagstugenden (1971), S. 126.
[32] K. BAUMANN: Das Unbewußte (1996).
[33] Ders., ebd., S. 361.
[34] O. HÖFFE: Tugend (2002), S. 267f.

zielt die tugendethische Perspektive nicht darauf ab, ob in einer bestimmten Situation auf eine bestimmte Art und Weise zu handeln ist, sondern thematisiert die personale Ausrichtung auf das Gute als Quellgrund menschlichen Verhaltens. Aus der Charakterisierung HÖFFES sind wenigstens drei Perspektiven im Hinblick auf den Alltag von zentraler Bedeutung: Erstens handelt es sich bei Tugenden immer um eine individuelle Größe, die an der einzelnen Person mit ihren Motivationen, Befähigungen, Einstellungen und Entfaltungsmöglichkeiten ansetzt. Zweitens lassen sich Tugenden im Gegensatz zu Einzelhandlungen nicht zeitlich abgrenzen, sondern sind in einen laufenden Entwicklungsprozess eingebunden. So wohnt ihnen ein dynamisches Element inne: Tugenden müssen sich immer wieder aufs Neue bewähren und führen – im Idealfall – zu einer sittlichen Weiterentwicklung. Drittens darf nicht übersehen werden, dass Tugenden zwar innere Dispositionen bzw. Haltungen meinen (und so primär das sittlich Gute im Blick haben), jedoch auch einen Bezug zu dem sittlich richtigen Handeln aufweisen: Sie zielen auf ein Verhalten ab, dessen Realisierung vom ethischen Standpunkt aus als wertvoll gilt. Sie verbinden quasi Einzelhandlungen miteinander, indem sie diese an die handelnde Person zurückbinden. Sie führen zu einer „spontanen, gleichsam instinktgeleiteten Verhaltenssicherheit"[35]. So richten sich Tugenden vor allem auf die Konstanz und Festigkeit des sittlichen Handelns im gesamten Leben: Diese Beständigkeit im Verhalten kann sich dann auch auf moralisch unbekanntes Terrain ausdehnen. So wird deutlich: tugendethische Gedanken sollen normative Fragestellungen nicht einfach ersetzen, sondern ähnlich wie die existentialethischen Implikationen ergänzen und fortführen.[36]

Im spannungsreichen Wechselverhältnis zwischen der freien Grundentscheidung und den vielfältigen Einzelentscheidungen des Menschen kommt den Tugenden somit eine „Schlüsselfunktion"[37] zu. Auf dem gleichen anthropologischen Ansatzpunkt fußend (die Ermächtigung der Person zu ethisch wertvollem Verhalten), tragen sie die sittliche Grundentscheidung eines Menschen weiter: Was sich in der sittlichen Grundentscheidung fundamental im Hinblick auf Gut und Böse entscheidet, überträgt sich durch die Tugenden auf

[35] K. DEMMER: Fundamentale Theologie (1999), S. 257. Diese „Verhaltenssicherheit" ist nicht mit einer Verhaltensdetermination zu verwechseln: Die menschliche Entscheidungsfreiheit ist in den einzelnen Handlungen nicht einfach aufgehoben. Sie schreibt bestimmtes Handeln nicht einfach vor, zeigt jedoch klare Handlungspräferenzen. Tugenden bieten deshalb auch noch nicht die Garantie, tatsächlich in jeder Situation sittlich richtig zu handeln.

[36] Zu den Schwierigkeiten einer reinen Tugendethik vgl. R. LOUDEN: Laster (1998).

[37] M. HÜTTENHOF: Tugend (2000), S. 467.

das Verhalten einer Person. Anders gesprochen: Die Tugenden stellen eine bereichsspezifische Fortsetzung der allgemein auf das Gute bezogenen „optio fundamentalis" dar.

Gerade das Moment der Beständigkeit, welches den Tugenden innewohnt, verweist auf den Alltag mit seinen spezifischen Bedingungen. Wie eine einzige sittlich richtige Handlung einen Menschen noch nicht tugendhaft macht, so ist eine Handlung noch nicht alltäglich, wenn sie lediglich einmal durchgeführt wird. Alltägliche Handlungen charakterisieren sich gerade dadurch, dass sie vertraut sind und deshalb immer wieder kompetent ausgeführt werden können. Auch wenn Tugenden durch ihren grundsätzlichen Bezug auf ein ethisch bedeutsames Verhalten weit über die bloße Alltagsroutine hinausreichen, können sie gerade in diesem Bereich als wertvolle Leitlinien fungieren: Da im Alltag reflexive Abwägungen (und so auch Entscheidungen gegen die vertrauten, inneren Haltungen) weitgehend fehlen, kommt diese Leitfunktion stärker zum Tragen als bei außergewöhnlichen, besonderen Entscheidungen.

4. Institutionen als tragendes Fundament des Alltags

Alltägliche Entscheidungen können sich besonders dort zu vertrauten Handlungsroutinen ausprägen, wo sie durch gesellschaftliche Strukturen Bestätigung finden. Diese Sicherungsfunktion können Institutionen als „öffentlich garantierte und akzeptierte Ordnungen, in denen das Zusammenleben der Menschen nach kulturellen Mustern und Zwecken mit dem Anspruch auf Verbindlichkeit und eine gewissen Dauer geregelt wird"[38], in besonderer Weise wahrnehmen. Indem sie das menschliche Zusammenleben normativ strukturieren und in eine bestimmte Richtung lenken, sorgen Institutionen (z. B. das Marktwesen, die Einrichtung der Ehe oder Gesetze) für ein stabiles „Netzwerk von Selbstverständlichkeiten"[39], das die Routinen und Selbstverständlichkeiten des Alltags trägt. Der Einzelne muss nicht ständig neu Entscheidungen treffen, sondern kann auf funktionierende gesellschaftliche Ordnungen zurückgreifen. Institutionen schaffen so die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, innerhalb derer jede Person ihrer individuellen Verantwortung nachkommen kann. So kommt Institutionen eine entlastende und zugleich stabilisierende Funktion für die Bewältigung des Alltags zu, indem sie alltäglichen Sinn- und Wertvorstellungen des Menschen Rechnung tragen.

[38] M. Vogt: Institutionen (1999), S. 268.
[39] K. Demmer: Angewandte Theologie (2003), S. 111.

Weil Institutionen über gesellschaftliche Reproduktions- und Veränderungsprozesse vom einzelnen Menschen jedoch nur mittelbar beeinflussbar sind und so hinter der differenzierten Vielfalt individueller Lebensweisen zurückbleiben, wohnt ihnen zugleich eine Doppeldeutigkeit inne, die sie auch zur Belastung machen können. So können Institutionen spezifische Interaktionsformen hervorbringen und aufzwingen, die den zugrunde liegenden Werten und Vorstellungen entgegenstehen. Deshalb tragen Institutionen menschliches Handeln nicht aus sich alleine, sondern bedürfen immer einer „sinn- und situationsentsprechenden Aneignung als Handlungsräume"[40]. So können persönlich für wertvoll gehaltene Sinneinsichten nur tragen, solange sie unter den gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen auch tatsächlich gelebt werden können. Zugleich können Institutionen ihre Funktion im ethischen Sinne nur dann erfüllen, wenn sie ihrerseits auf die zugrunde liegenden Sinn- und Wertvorstellungen bezogen bleiben und sich nicht verselbständigen. Institutionen- und Tugendethik stehen so immer in einem gegenseitigen Wechselverhältnis. Der Alltag wird deshalb im ethischen Sinne nicht nur von Institutionen gestützt und getragen: Zugleich ist der gelebte Alltag mit seinen Routinen, Gewohnheiten und Wertvorstellungen der Ausgangspunkt, von dem her Institutionen immer wieder neu auf ihre Sinnhaftigkeit zu überprüfen sind. Dem Alltag kann so für ein ethisches Institutionenverständnis eine fundamentale Rolle zukommen.

III. PERSPEKTIVEN EINER ETHIK DES ALLTAGS: BEISPIEL LÜGE

Die Skizze einer Ethik des Alltags musste zwangsläufig abstrakt bleiben. Und doch ergeben sich daraus Konsequenzen für die Behandlung konkreter ethischer Problemfelder. Dies soll am Ende dieser Ausführungen am Beispiel der Lüge verdeutlicht werden.

Unter einer Lüge versteht man – im Rückgriff auf AUGUSTINUS – eine für unwahr gehaltene Aussage, die den Belogenen bewusst und absichtlich über einen für wahr gehaltenen Sachverhalt täuschen soll. Ethische Fragestellungen konzentrierten sich oft auf den Umfang und die Eindeutigkeit des Lügenverbotes (kann es Ausnahmen geben? – die Kirche antwortet im Katechismus der Katholischen Kirche mit einem konsequenten „nein"[41]) sowie dessen präzise Formulierung (kann man auch dann von einer Lüge sprechen, wenn

[40] B. SUTOR: Politische Ethik (1991), S. 66.
[41] KKK (2003), Nr. 2485.

der Belogene gar kein Recht auf die Wahrheit hatte?[42]). Als Beispiele zur Erläuterung dieser Fragen werden oft herangezogen: Darf ein Arzt seinen todkranken Patienten über seine aussichtslose Lage hinwegtäuschen, um ihm so ein angenehmeres Lebensende zu ermöglichen („Wahrheit am Krankenbett")? Darf man einen Aggressor belügen, um das Leben eines anderen Menschen zu retten? Dürfen Politiker lügen, um so beispielsweise eine Massenpanik zu verhindern? Solche und ähnliche Beispiele stammen oft aus Grenzsituationen menschlichen Handelns, die mit dem Alltag kaum etwas zu tun haben.

Im Alltag stellt sich die Wahrheitsfrage meistens auf ganz andere Art und Weise: Wie antwortet man auf eine Einladung, die man als äußerst unangenehm empfindet, obwohl man eigentlich Zeit hätte, sie anzunehmen? Wie reagiert man auf die Frage seiner Vorgesetzten nach ihrem neuen Hut, den man schrecklich findet? Darf ich meinen Ehepartner belügen, um für ihn ein Überraschungsgeschenk zu besorgen? Im Alltag geht es selten um die großen, lebensentscheidenden Situationen, in denen die Lüge als verlockendes sprachliches Mittel erscheint. Weit stärker als in moraltheologischen Abhandlungen meist berücksichtigt, findet die gewöhnliche Alltagskommunikation durch Andeutungen, Mehrdeutigkeiten, verzerrte Darstellungen oder durch Gesten in einem Bereich statt, der zwischen Wahrheitsaussagen und Lügen angesiedelt ist. So verlangt es beispielsweise die Höflichkeit im Alltag immer wieder, auf die Wahrheitsmitteilung zu verzichten: Am Arbeitsplatz ist die vielfache Frage „Wie geht es?" nicht immer als aufrichtiges Interesse am aktuellen Befinden des Gegenübers zu verstehen, sondern in der Regel vor allem als Eröffnungsformel für ein folgendes Gespräch. Obwohl in alltäglichen Begegnungen einerseits der volle sittliche Anspruch der Wahrheit nicht immer erfüllt ist, verschieben sich die Redekontexte doch nicht so weit, dass Verständigung über bestimmte Sachverhalte gar nicht mehr möglich wäre (wie dies bei einer Lüge der Fall ist).

Nimmt man diese Alltagsperspektive als Ausgangspunkt seiner Überlegungen, dann kann eine entsprechende Ethik des Alltags den gängigen Fragehorizont erweitern und sensibel machen für weitere ethisch bedeutsame Aspekte im Hinblick auf eine sittlich verantwortete Betrachtung der Lüge. Entspre-

[42] Ein Vergleich des Katechismus der Katholischen Kirche aus dem Jahre 1993 mit der Neuedition aus dem Jahre 2003 zeigt, dass auch das kirchliche Lehramt um eine präzise Fassung des Lügenbegriffes ringt. Denn in der alten Version (Nr. 2483) hieß es noch: „Lügen heißt, gegen die Wahrheit reden oder handeln, um jemanden zu täuschen, *der ein Recht hat, sie zu kennen* [Hervorhebung durch A. F.]." In der Neuedition fehlt der Zusatz „der ein Recht hat, sie zu kennen."

chend der unter II. entwickelten Skizze einer Ethik des Alltags seien hier drei Perspektiven aufgezeigt:

1. In moraltheologischen Abhandlungen findet sich für gewöhnlich ein dreiteiliges Wahrheitsverständnis: Neben der sachlichen Richtigkeit einer Aussage wird die personale Wahrhaftigkeit des Sprechenden sowie der intersubjektive Kommunikationsvorgang, der unter dem Anspruch wechselseitiger Anerkennung steht, thematisiert. Erst im Zusammenspiel aller drei Dimensionen ist der Anspruch der Wahrheit im umfassenden Sinn erfüllbar. Eine Ethik des Alltags wirft jedoch die Frage auf, ob das Wahrheitsverständnis nicht durch eine weitere Dimension zu ergänzen ist, die im existentialethischen Sinne die ***situative Prägung*** des Alltags aufnimmt.[43] Gerade alltägliche Kommunikationsvorgänge (vgl. das Beispiel der Höflichkeit oben) zeigen nämlich, dass die drei „klassischen" Dimensionen der Wahrheit auch miteinander in Konflikt geraten können. Hier bedarf es einer Abwägungsleistung, wie der Mitteilungssinn der Wahrheit am besten gewahrt bleibt, wobei diese Abwägung im Alltag weniger über bewusste Reflexionsleistungen als vielmehr durch routinierte Interaktionsmuster geschieht.

2. Mit der Berücksichtigung des Alltags gewinnen ***tugendethische Überlegungen*** an Bedeutung und damit im Hinblick auf die Lüge die Frage, in welcher Relation Wahrheit und Lüge zur Grundhaltung der Wahrhaftigkeit stehen. Eingebettet in Gewohnheiten und routinierte Handlungsabläufe wird im Alltag deutlich, dass Lügen in der Regel nicht nur punktuelle Ereignisse menschlichen Handelns darstellen, sondern in den gesamten Lebensprozess eingebunden sind: Auch wenn es vorkommen kann, dass sich eine grundsätzlich ehrliche Person aus einer Extremsituation nicht anders als mit einer Lüge zu „befreien" vermag, so erweisen sich Lügen doch gerade im Alltag als „Frucht eines Verfallsprozesses, der sich ursprünglich über Fehlhaltungen, gemeinhin Laster genannt, greifen lässt"[44]. Unter dieser Blickrichtung wird deutlich, dass die sittliche Perspektive mehr umfasst als eine bloße Vermeidung jeder Lüge und Täuschung: Nur wenn sich mit einer Grundhaltung der Wahrhaftigkeit ein sensibles Fundament für die bestmögliche Erfüllung des Wahrheitsanspruches gebildet hat, das auch im Alltag sittlich zu tragen vermag, kann die Bewältigung bislang unbekannter Lebenslagen (und damit auch Herausforderungen im Hinblick auf den sittlichen Anspruch der Wahrheit) gelingen. Außerdem ist

[43] Ein entsprechender Ansatz ist zu finden bei E. SCHOCKENHOFF: Lüge (2005). Er spricht von der „situationsadäquaten Wahrheit".
[44] K. DEMMER: Wahrheit (1991), S. 161.

zu bedenken, dass ein Mensch zwar in seinem Leben nie gelogen haben muss, aber dennoch gründlich unwahrhaftig sein kann.[45]

3. Schließlich drängt die Berücksichtigung des Alltags zu der Frage, unter welchen gesellschaftlichen Bedingungen ein Mensch überhaupt eine Haltung der Wahrhaftigkeit ausbilden kann.[46] Gefragt ist danach, welche Voraussetzungen ***Institutionen*** schaffen müssen, um der Vielzahl an Individuen die Erfüllung des sittlichen Anspruchs der Wahrheit gerade in alltäglichen Lebenszusammenhängen zu ermöglichen. Ein Aspekt dieser Frage verweist auf die Aufgabe, Glaubwürdigkeitsprozesse in Gang zu setzen, welche die Alltagsroutine leiten können und den Einzelnen davon entlasten, ständig zu fragen, ob die Wahrheitsvermutung nun gerade angemessen oder schädlich ist. So muss ein Bürger, der in einem Amt um Auskunft bittet, nicht je neu erschließen, ob er sich auf die Wahrhaftigkeit des Beraters verlassen kann, sondern kann in der Regel darauf vertrauen, weil er den Staat als Institution im Hintergrund weiß.

Dietmar Mieth bündelt die Beziehung zwischen Institutionen und der Wahrheitsfrage so:

> „Der Wahrheitsgehalt von Institutionen ist aber nichts anderes als ihre Gerechtigkeit."[47]

Wo Institutionen nämlich ungerecht werden und nicht mehr jedem Interaktionspartner seinen Stellenwert zuerkennen, verlieren institutionelle Handlungsträger an Glaubwürdigkeit und eignen sich entsprechend nicht mehr als Träger der Wahrheit.

Die Perspektiven einer Ethik des Alltags, wie sie hier am Beispiel der Lüge angedeutet wurden, ließen sich auch auf andere ethisch relevante Bereiche übertragen. Eine Überprüfung ihrer Tragfähigkeit in den verschiedenen ethischen Teilfeldern steht jedoch noch aus.

[45] Vgl. A. Marciol: Wahrhaftigkeit (2000), S. 195.
[46] Am Beispiel totalitärer Staaten zeigt sich, wie der Anspruch der Wahrheit für den Einzelnen zur fundamentalen Überforderung werden kann.
[47] D. Mieth: Tugenden (1984), S. 165.

Zusammenfassung

FLIERL, ALEXANDER: **Alltägliche Ethik oder Ethik des Alltags? Perspektiven der ethisch vernachlässigten Kategorie „Alltag“.** ETHICA 16 (2008) 3, 249–268

Im (theologisch-)ethischen Diskurs spielt der Alltag als eigene Kategorie bislang kaum eine Rolle. Oft wird er als Bereich des menschlichen Lebens betrachtet, in dem sich lediglich Belangloses und Gleichförmiges abspielt. Zugleich ist der Alltag jedoch ein Bereich, in dem jeder Mensch Sinnerfahrungen sammeln kann und zum Subjekt wird. Entsprechend wohnt dem Alltag auch eine ethische Dimension inne. Bedenkt man diese, so stößt man auf Anknüpfungspunkte zu klassischen moraltheologischen Denkfiguren: Existentialethik, sittliche Grundentscheidung, Tugendethik, Institutionenethik. Ein entsprechender Ansatz bringt Konsequenzen für die ethische Auseinandersetzung mit bestimmten Problemfeldern mit sich: Am Beispiel der Lüge lässt sich zeigen, dass sich durch den Alltag ein erweiterter Fragenhorizont im ethischen Diskurs eröffnet.

Alltag
Existentialethik
Grundentscheidung
Institutionenethik
Tugendethik

Summary

FLIERL, ALEXANDER: **Everyday ethics or every day's ethics? Perspectives of the ethically neglected category of "every day".** ETHICA 16 (2008) 3, 249–268

In (theological-)ethical discourse the category of "every day" has almost been neglected. Very often it is considered the sphere of human life that deals with the trivial and the monotonous only. At the same time, however, every day is a "field" in which everybody may gather experiences and become a subject himself. Thus, "every day" also has an ethical dimension. Taking this into account, one will come across links with classical moral theological models of thought: existential ethics, fundamental decision, virtue ethics, institutional ethics. An appropriate approach includes consequences for the ethical discussion on special problem fields: By taking the lie as an example, it can be demonstrated that the category of "every day" raises a lot of questions in ethical discourse.

Every day
existential ethics
fundamental decision
institutional ethics
virtue ethcis

Literatur

BAUMANN, KLAUS: Das Unbewußte in der Freiheit. Ethische Handlungstheorie im interdisziplinären Gespräch (AnGr; 270). Rom, 1996.

BECK, ULRICH: Die Erfindung des Politischen. Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1993.

BERGMANN, WERNER: Lebenswelt des Alltags oder Alltagswelt? Ein grundbegriffliches Problem alltagstheoretische Ansätze. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 33 (1981), 50–72, hier 54.

BETTINGER, ARMIN: Leben im Alltag der Gegenwart. Herausforderungen an die christliche Spiritualität. Grundlegung und Kriterien gegenwartsbezogener Alltags-Spiritualität (STPS; 16). Würzburg: Echter, 1995.

BONDOLFI, ALBERTO: Alltag in ethisch-theologischer Sicht. Glossen zu einem ungenügend erforschten Thema. In: Ders. u. a. (Hg.): Ethos des Alltags. FS für Stephan H. Pfürtner. Zürich u. a.: Benziger, 1983, S. 13–25.
DEMMER, KLAUS: Die Wahrheit leben. Theorie des Handelns. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1991.
DEMMER, KLAUS: Fundamentale Theologie des Ethischen (SthE; 82). Freiburg, CH; Freiburg i. Br.: Herder, 1999.
DEMMER, KLAUS: Angewandte Theologie des Ethischen (SthE; 100). Freiburg, CH; Freiburg i. Br.: Herder, 2003.
FLIERL, ALEXANDER: Die (Un-)Moral der Alltagslüge?! Wahrheit und Lüge im Alltagsethos aus Sicht der katholischen Moraltheologie (StdM; 32). Münster: LIT, 2005.
GOFFMAN, ERVING: Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag. Aus dem Amerikanischen von Peter Weber-Schäfer. München: Piper, 1969 (The Presentation of Self in Everyday Life, New York 1959).
HABERMAS, JÜRGEN: Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 2: Zur funktionalistischen Vernunft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1981.
HÖFFE, OTFRIED: Art. ‚Tugend'. In: Ders. (Hg.): Lexikon der Ethik. München: Beck, ⁶2002, S. 267–270.
HÜTTENHOF, MICHAEL: Tugend und Handlung. Ein Beitrag zur ethischen Grundlagendiskussion. In: *ZThK* 97 (2000), 463–487.
Katechismus der Katholischen Kirche. Neuübersetzung aufgrund der Editio typica Latina. München: Oldenbourg u. a., 2003.
KOPFENSTEINER, THOMAS R.: The Theory of the Fundamental Option and Moral Action. In: Bernard Hoose (Hg.): Christian Ethics. An Introduction. London: Casell, 1998, S. 123–134.
KOS, ELMAR: Der Beitrag der Existentialethik zur gegenwärtigen Diskussion um das Subjekt. In: Thomas Laubach (Hg.): Ethik und Identität. FS für Gerfried W. Hunold. Tübingen; Basel: Francke, 1998, S. 127–146.
KUDERA, WERNER: Lebensführung als individuelle Aufgabe. In: Ders./G. Günter Voß (Hg.): Lebensführung und Gesellschaft. Beiträge zu Konzept und Empirie alltäglicher Lebensführung. Opladen: Leske + Budrich, 2000, S. 77–89.
LIPPERT, PETER: Art. ‚Alltag. III. Theologisch (Spiritualität)'. In: LThK ³1 (1993), 419f.
LOUDEN, ROBERT B.: Einige Laster der Tugendethik. Übersetzt von Michael Sandhop. In: Klaus Peter Rippe/Peter Schaber (Hg.): Tugendethik. Stuttgart: Reclam, 1998, S. 185–212 (On Some Vices of Virtue Ethics. In: *APQ* 21 (1984), 227–236).
LUTHER, HENNING: Die Zwiespältigkeit des Alltags. Perspektiven der neueren Diskussion zu „Alltag" und „Lebenswelt": ein Literaturbericht. In: *WzM* 38 (1986), 436–458.
MARCIOL, ALOIS: Wahrhaftigkeit als ethische Grundforderung. In: Clemens Breuer (Hg.): Ethik der Tugenden. Menschliche Grundhaltungen als unverzichtbarer Bestandteil moralischen Handelns. FS für Joachim Piegsa (MoThSt.S; 26). St. Ottilien: EOS, 2000, S. 193–200.
MAURER, ALFONS: Alltägliche Moral – Moral des Alltäglichen. Sinnerschließung und Orientierung im Horizont des Alltags. In: Thomas Laubach (Hg.): Ethik und Identität. FS für Gerfried W. Hunold. Tübingen; Basel: Francke, 1998, S. 29–40.
MIETH, DIETMAR: Die neuen Tugenden. Ein ethischer Entwurf (SKAB; 104). Düsseldorf: Patmos, 1984.

MIETH, DIETMAR: Die ethische Relevanz von Alltagserfahrungen. In: Hermann-Josef Schmitz/Hella Tompert (Hg.): Alltagskultur in Fernsehserien. Hohenheimer Medientage 1986 (Hohenheimer Protokolle; 24). Stuttgart: Akad. d. Diözese Rottenburg-Stuttgart, 1987, S. 47–72.
OUTKA, GENE: Art. „Situationisethik". In: TRE 34 (2002), 337–342.
RAHNER, KARL: Das Dynamische in der Kirche (QD; 5). Freiburg i. Br.: Herder, 1958.
RAHNER, KARL: Alltagstugenden. In: Chancen des Glaubens. Fragmente einer modernen Spiritualität. Freiburg i. Br.: Herder, 1971, S. 125–138.
REIKERSTORFER, JOHANN: Freiheit aus Gnade. In: Paulus Gordan (Hg.): Lebensentscheidungen. Kevelaer u. a.: Butzon & Bercker, 1987, S. 19–42.
RÖMELT, JOSEF: Handbuch der Moraltheologie. Bd. 1: Vom Sinn moralischer Verantwortung. Zu den Grundlagen christlicher Ethik in komplexer Gesellschaft. Regensburg: Pustet, 1996.
SANHÜTER, LUDWIG: Das Dynamische in der Moral. Zur Aktualität der Existentialethik Karl Rahners (DiTh; 40). St. Ottilien: EOS, 1990.
SCHOCKENHOFF, EBERHARD: Zur Lüge verdammt? Politik, Medien, Medizin, Justiz, Wissenschaft und die Ethik der Wahrheit. Freiburg i. Br.: Herder, ²2005.
SCHÜTZ, ALFRED/LUCKMANN, THOMAS: Strukturen der Lebenswelt. 2. Bd. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1979/1984.
SUTOR, BERNHARD: Politische Ethik. Gesamtdarstellung auf der Basis der Christlichen Gesellschaftslehre. Paderborn u. a.: Schöningh, 1991.
VÖGELE, WOLFGANG: Weltgestaltung und Gewissheit. Alltagsethik und theologische Anthropologie (Protestantische Impulse für Gesellschaft und Kirche). Berlin: LIT, 2007.
VOGT, MARKUS: Institutionen als Organisationsformen menschlichen Handelns. In: Wilhelm Korff (Hg.): Handbuch der Wirtschaftsethik. Bd. 1: Verhältnisbestimmung von Wirtschaft und Ethik. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1999, S. 268–284.
WEBER, HELMUT: Allgemeine Moraltheologie. Ruf und Antwort. Graz; Wien; Köln: Styria, 1991.

Dr. Alexander Flierl, KHG Regensburg, Weiherweg 6a, D-93051 Regensburg
Alexander.Flierl@gmx.de

ETHICA 16 (2008) 3, 269–275

DISKUSSIONSFORUM

GLAUBEN UND WISSEN

Ein Symposium mit Jürgen Habermas

(*Rezension von Klaus Thomalla M.A., Bochum*)

Entscheidende Anstöße, wie die säkulare Gesellschaft mit den Sinnressourcen der Religion umgehen soll, hat niemand anderer als JÜRGEN HABERMAS in seiner Friedenspreisrede von 2001 gegeben. Die hierdurch gesetzten Impulse nimmt der vorliegende Band auf, der die Beiträge einer philosophisch-theologischen Klausurtagung enthält, die vom 23. bis 24. September 2005 an der Universität Wien stattfand und sich mit dem Thema „Religion in der modernen Gesellschaft" beschäftigte. Hierbei bildete der von HABERMAS geprägte Begriff der postsäkularen Gesellschaft einen Schwerpunkt.

Die dreizehn Beiträge sind in vier Kapitel eingeteilt, die dem Leser zeigen, was ihn erwartet: 1. „Relektüren der Religionsphilosophie Kants" (9–119); 2. „Zur Aktualität nachkantischer Religionsbegriffe" (120–237); 3. „Jürgen Habermas als kritischer Gesprächspartner der zeitgenössischen Theologie" (238–298); 4. „Religion in einer ‚postsäkularen Gesellschaft'" (299–365). Besonders interessant wird der Band durch das fünfte Kapitel (366–414), in dem Habermas auf sämtliche Referate eingeht. – An dieser Stelle ist es nicht möglich, alle Beiträge zu erwähnen, sodass ich eine Auswahl treffe.

Dem Wiener Theologen *Christian Danz* geht es darum zu zeigen, „dass das Habermas'sche Religionsverständnis sich in den Bahnen der Kantischen Religionsbegründung im Kontext der praktischen Vernunft bewegt" (13). Freilich werde die Kantische Religionsbegründung „vom subjektivitätstheoretischen zum kommunikationstheoretischen Paradigma transformiert" (13).

Wichtig scheint mir Danz' Beobachtung, dass „auch für den späten Habermas (...) ähnlich wie für Kant die Religion im Hinblick auf die Geltungsbegründung der Moral nicht in Frage (scil. kommt; K. T.)" (13f.). Sondern? Zutreffend erkennt der Wiener Theologe, dass die Religion im Habermas'schen Verständnis lediglich bei der „Realisierung der Moral" eine Rolle spielt, was er als „motivationale Schubkraft" bezeichnet (vgl. 14). Präzise umschreibt Danz Habermas' Absicht: Ihm sei es darum zu tun, „die semantische Erbschaft der religiösen Überlieferung so anzueignen, dass die Grenze zwischen Glauben und Wissen nicht verwischt wird". Nur so könne die Moral selbst gestärkt werden (vgl. 20).

Daraus ergibt sich eine wesentliche Konsequenz für die Religion: Einerseits ist sie für die Moraltheorie nur von Interesse, wenn sie sich einer Auflösung in Vernunft verweigert. Andererseits muss die Religion sich selbst einer Modernisierung unterziehen, indem sie „ein reflexi-

ves Bewusstsein ihrer selbst entwickelt"; dies hätten die großen christlichen Konfessionen „seit der Aufklärung unternommen" (vgl. 27). Zu Recht zieht Danz eine Parallele zwischen Lebenswelt und Religion: Beide können als Boden verstanden werden, „auf dem sich das kommunikative, verständigungsorientierte Handeln aufbaut" (30).

Wenn nun die „rettende Aneignung der semantischen Potentiale religiöser Überlieferung" durch „Transformation in die humane Vernunft" erfolgt, so kann die „Koexistenz von Philosophie und Religion" nur so lange dauern, wie die Transformation noch nicht gelungen ist (vgl. 30).

Fazit: Indem Habermas auf die Religion rekurriert, will er nicht „ein begründungstheoretisches Defizit der Moral" beheben (vgl. 31), sondern die Anwendung der Moral im Sinne einer „motivationalen Schubkraft" (14) unterstützen.

Der Potsdamer Philosoph *Hans Julius Schneider* kritisiert den von Habermas geforderten Übersetzungsprozess, wenn diejenigen „vermuteten propositionalen Gehalte, die philosophisch respektabel sind", „aus ihren ‚Verkapselungen' befreit und damit dem philosophischen Denken zugänglich gemacht werden (scil. sollen; K. T.)" (155).

Gewiss: Dass es in den religiösen Überlieferungen um Fragen geht, die auch heute ihre Relevanz nicht verloren haben, lässt sich kaum bezweifeln (vgl. 156). Wohl aber kritisiert Schneider die Vorstellung, „an religiösen Texten müsse sich eine Art Zerlegung und Sortierung so durchführen lassen, dass das Ergebnis eine Trennung von übersetzbaren propositionalen Gehalten einerseits und deren Einkleidungen (Verpackungen, Verkapselungen) andererseits wäre (...)" (156).

Um Schneiders Argumentation zu verstehen, muss man sich den Begriff religiöser Erfahrung vor Augen halten, den er im Anschluss an William James formuliert: Diese bezieht sich auf „die Haltung des betroffenen Menschen zum ‚Ganzen' seines Lebens und der ihn umgebenden Welt". Wichtig ist, dass es sich nicht um ein räumliches oder zeitliches, sondern um „ein erlebnismäßiges Ganzes" handelt, in das die „leidhafte Seite" durchaus einbezogen ist. Beispielhaft: Wenn die eigene Machtlosigkeit erfahren wird, man sich diese ganz eingesteht, daraufhin alle „Bemächtigungsversuche" aufgibt und dann realisiert: Man fällt dennoch nicht ins Bodenlose (vgl. 178). – Und was bedeutet das für Schneiders Kritik an Habermas?

Diese Art von Erfahrungen ist „in einem wichtigen Sinne als ‚ungegenständlich' zu bezeichnen" (179); das heißt: Ihnen fehlt ein propositionaler Gehalt. Nicht ihre Inhalte sind entscheidend, sondern der dadurch ermöglichte „veränderte Blick auf ‚das Ganze'" (180).

Nach alledem hinterfragt Schneider, ob es „einen philosophischen Gewinn" bringe, eine solchermaßen „religiös formulierte ‚Sicht aufs Leben' in eine sprachliche Form zu übersetzen, die von den vielfältigen tradierten Formen dadurch abweicht, dass sie deren ‚Gehalt' propositional fasst, als das Fallen von Gegenständen unter einen Begriff" (184).

Dagegen sieht der Linzer Theologe *Walter Raberger* den Übersetzungsbegriff positiv, geht es doch darum, dass die von den religiösen Gemeinschaften geäußerten Wahrheitsbehauptungen im Hinblick auf ihre Glaubensressourcen „in eine Sprache der Öffentlichkeit und der diskursiven Verständigung übersetzt werden können" (254). Die von Haber-

mas „initiierte Kommunikation", gemeint ist sein Verständnis der Religion, gehöre aus der Perspektive des Dogmatikers „zu den anregendsten Herausforderungen"; denn Habermas' „reflexionsleitende(s) Interesse" ist ein solches, das „der Rettung des Humanum" verpflichtet ist (vgl. 255).

Zutreffend hebt der Freiburger Fundamentaltheologe *Magnus Striet* hervor, dass Habermas „dialogoffen zur Seite der Theologie" bleibt, nicht ohne hinzuzufügen: „jedenfalls zu einer Theologie, die entschieden den Gedanken der Freiheit ins Zentrum ihres Denkens stellt" (265). Dabei thematisiert Striet die gentechnische Problematik und Habermas' Verständnis der Gottebenbildlichkeit (vgl. 267), um zu zeigen, „dass eine postsäkulare Gesellschaft unausweichlich die Frage nach ihrem ethischen Fundament aufwerfen muss" (273).

Freilich: Weil Habermas den Schöpfungswillen Gottes als Grenze biotechnischer Möglichkeiten nicht akzeptiert (vgl. 273), bleibe nur noch eine Instanz, welche „die Egalität unter Verschiedenen zu begründen imstande ist: die Natur selbst" (274).

Auf die „Grenzen der Übersetzbarkeit" – so der Titel des Beitrags – kommt Striet zu sprechen, wenn er daran erinnert, dass sich „eine christliche Ausdeutung der Wirklichkeit" mit deren philosophischer Interpretation nicht zufriedengeben wird (vgl. 277), insofern es ihr darum zu tun ist, die Rede vom „freien Gott als der alles zu sich selbst eröffnenden Wirklichkeit" (279) „in eine säkular gewordene Moderne einzuschreiben" (278).

Wie die zuletzt erwähnten Beiträge würdigt auch der Wiener Theologe *Johann Reikerstorfer* Habermas' Rede von der postsäkularen Gesellschaft, weil sie zum einen „offensichtlich ein säkularistisches Missverständnis der Säkularisierung in die Schranken weisen" und zum anderen „die bislang weltanschaulich verdrängten Religionen in den öffentlichen Diskurs um eine pluralitätsfähige Anerkennungskultur miteinbeziehen (scil. will; K.T.)"; dies alles mit dem Ziel, „ein konfliktträchtiges Nebeneinander von Kultur- und Religionswelten in ein produktives Miteinander zu verwandeln" (285).

Reikerstorfer setzt die Habermas'sche Philosophie mit dem theologischen Ansatz von Johann Baptist Metz in Beziehung, indem er die „Vermissungen" hervorhebt, durch die das religiöse Bewusstsein nach Habermas gekennzeichnet sei: „Religiöse Überlieferungen leisten bis heute die Artikulation eines Bewusstseins von dem, was fehlt", wie Habermas schreibt (vgl. 287).

Allerdings soll das „in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit religiös wachgehaltene Bewusstsein des ‚Fehls', des ‚Versagten', des ‚Zerstörten', des ‚Unvergesslichen'" sich auf „eine aufgeklärte Kommunikationskultur und ein ihr entsprechendes Vernunftverständnis" auswirken (vgl. 287).

Wenn im „Telos der Verständigung" einer kommunikativen Vernunft die „Macht der Intersubjektivität" begegnet, so äußert sich darin eine unverfügbare „Ermutigung zu intersubjektiv geteiltem Handeln" in einer Moderne, die heute durch ihre „Entgleisung" bedroht ist (vgl. 288f.).

Bedenkt man diese Perspektive, so liegt es nahe zu fragen: Kündigt sich in dieser Ermutigung etwa dasjenige an, was Metz „die intelligible und kritische Macht der anamnetischen Basis öffentlicher Diskurse" genannt hat, „die durch die jüdisch-christliche Tradition auch in das Ver-

nunftethos der Menschheit eingedrungen ist"? (vgl. 289). – Die Frage nach der Rettung der ungerecht Leidenden, die Habermas als „vielleicht das wichtigste Movens" betrachtet, „das die Rede von Gott in Bewegung hält" (293), findet sich auch bei Metz, wenn dieser das Bemühen unterstreicht, „sich dem Leidensgedächtnis der Menschheit auszusetzen" (294): Gott ist nicht außerhalb der Leidensgeschichten anzusiedeln, sondern es gilt, „im Gottesgedächtnis dem ‚negativen Mysterium' des Menschen standzuhalten". Dieses Eingedenken (*memoria passionis*) ist auch für „eine selbstreflexive Moderne" unverzichtbar (vgl. 294).

Im „postmetaphysischen Zeitalter" (Habermas) kann so die Rede von der Würde des Menschen wie auch von der Geschichte als Passionsgeschichte und von Gott „in einer ideologiefreien und nicht totalitätsverdächtigen Form begründet (scil. werden; K.T.)" (295).

Schließlich stellt Reikerstorfer die Frage, ob es nicht auch für die kommunikative Vernunft notwendig sei, sich „in dem Ethos eines geschichtlichen Eingedenkens" zu verankern, „um nicht ihr Einspruchspotential gegen Pathologien und ‚Entgleisungen der Modernisierung' zu verlieren" (296). Denn erst in einem „Vermissungswissen" – *memoria passionis* – kann die Rede von Sinn, Wahrheit und freiheitlicher Solidarität erweckt und getragen werden (vgl. 296).

Der Grazer Philosoph *Reinhold Esterbauer* zeigt auf, dass Habermas den liberalen Rechtsstaat und dessen Fähigkeit verteidigt, „die für ihn selbst essentiellen Regenerationspotentiale aus eigener Kraft aktivieren zu können" (304). Doch zugleich sieht Esterbauer, dass es nach Habermas „externe Gründe" gibt, „die die Solidarität minimieren, auf die eine Demokratie angewiesen ist, ohne sie selbst rechtlich erzwingen zu können" (301f.). In diesem Zusammenhang spricht Habermas von einer „entgleisende(n) Modernisierung der Gesellschaft" (dazu: 302), wenn er an die biotechnischen Möglichkeiten denkt, die das „gattungsethische Selbstverständnis" (Habermas) des Menschen gefährden.

Zutreffend weist Esterbauer auch darauf hin, dass Religion, so betrachtet, „zunächst die Rolle einer Lückenbüßerin zu spielen (scil. scheint; K.T.)", wobei er ebenfalls erkennt, dass es Habermas in seiner funktionalen Betrachtung nicht nur um eine vorübergehend eingeräumte Bedeutung geht, sondern dass „in der Relation zwischen vernunftgeleiteter Öffentlichkeit und religiösen Überzeugungen eine Win-Win-Situation" liegt (vgl. 305f.).

Freilich setzt Habermas eine Religion voraus, die bereits durch die Säkularisierung gereinigt worden ist: eine solche, „die zwar metaphysische Implikationen enthält, aber sich umgekehrt bemüht, diese reflektiert für den gesellschaftlichen Diskurs zugänglich zu machen" (307); ein Aspekt, den im vorliegenden Band bereits Christian Danz erörtert hat (vgl. 29).

Somit geht es „nicht um irgendeine Religion, sondern um das Christentum, und zwar um ein Christentum mit ganz bestimmten Eigenschaften": Einerseits muss es aufgeklärt und daher der Vernunft fähig sein, andererseits aber „orthodox auf Offenbarung bedacht" (306).

Habermas setzt also gewissermaßen „die Theologisierbarkeit von Religion" voraus, insofern Theologie der Versuch ist, „den Glauben mit den Mitteln wissenschaftlicher Vernunft auf den Begriff zu bringen", wobei es sich um eine Art „Vorarbeit" für das Habermas'sche Un-

terfangen der postsäkularen Übersetzung handelt (vgl. 310f.).

Nun stellt Esterbauer mit Recht die Frage, „woher denn die Religion die ihr von Habermas zugeschriebene Regenerationskraft gewinnen soll" und rekurriert zu ihrer Beantwortung auf den Begriff der Offenbarung: Wenn diese „ein Reservoir für Motivationsschübe" ist, das sich erschöpft, „kann Religion die ihr von Habermas zugedachte gesellschaftliche Funktion nur für gewisse Zeit erfüllen" (vgl. 314). Macht aber der Offenbarungsbegriff „die Selbstgeneration unerschöpflich", so wird ein Offenbarungsverständnis zugrundegelegt, das nicht abgeschlossen ist; das freilich ist „eine theologische Implikation", die für Habermas in seinem postsäkularen Übersetzungsprozess keine wesentliche Bedeutung zukommt, insofern er auf eine *Übersetzung* religiöser Gehalte zielt, um sie auch dem „religiös Unmusikalischen" nicht vorzuenthalten (vgl. 314 f.).

Wenn Esterbauer sich bei der Analyse des Habermas'schen Übersetzungsbegriffs auf George Steiners Übersetzungstheorie bezieht, die durch vier Phasen gekennzeichnet ist: Vertrauen in die Bedeutung des zu Übersetzenden, Aggression beziehungsweise Aneignung, Einverleibung und Reziprozität zwischen Übersetzung und Original (vgl. 319f.), ergibt sich vor allem ein problematischer Aspekt, der zeigt, „dass Habermas' Übersetzungsoptimismus überzogen ist": Da dieser die Aneignung religiöser Gehalte nicht als Zugriff sieht, bleibt der Gewaltaspekt unterbestimmt, der jedem Übersetzen immanent ist. Vielmehr scheint es wie eine Gewaltminderung oder Gegenleistung, dass die Religion nach Habermas' Auffassung nicht mehr länger kognitiv bedeutungslos bleiben muss (vgl. 320).

Demgegenüber vermag der Frankfurter Religionsphilosoph *Thomas M. Schmidt* die Rolle, die der Religion im Konzept der postsäkularen Gesellschaft zukommt, durchaus positiv zu sehen: Ihr werde „mehr als ein vorübergehendes Gastrecht eingeräumt"; sie erhalte „vielmehr vollständige Bürgerrechte im Horizont der postsäkularen Gesellschaft" (330). Die Konsequenz? Damit sei „die prinzipielle Möglichkeit einer Wahrheitsfähigkeit religiöser Überzeugungen eröffnet" (330). Vorauszusetzen allerdings ist hierfür, dass der religiösen Person „eine fallibilistische Einstellung zu den eigenen Grundüberzeugungen" zugemutet wird. Jedoch: Würde eine solche fallibilistische Einstellung „nicht in einem fundamentalen Widerspruch zur unverrückbaren Gewissheit des religiösen Glaubens (scil. stehen; K. T.)" (336)?

Indem Schmidt eine „Epistemologie religiöser Überzeugungen" entwirft, kann er zeigen, dass Glaubensgewissheit und fallibilistische Einstellung sich nicht zwingend ausschließen. Hierzu unterscheidet er im Hinblick auf den religiösen Glauben vier Dimensionen: *Zum einen* hat der religiöse Glaube zwei non-kognitive Dimensionen: „Vertrauen und Glauben als ethisch und existentiell bedeutsame Grundhaltung", die den Horizont bildet, „in dem sich alle maßgeblichen Werturteile und Lebensentscheidungen" rechtfertigen; *zum anderen* lassen sich zwei kognitive Dimensionen aufführen, wenn der religiöse Glaube als „epistemische Einstellung" verstanden wird, als „das Fürwahrhalten von Propositionen"; oder wenn es auf den „Inhalt der geglaubten Sätze" selbst ankommt (vgl. 337).

Schmidt weist nun zu Recht darauf hin, dass dieser propositionale Gehalt, der in den Glauben als Vertrauen eingebettet ist,

„wie jede propositionale Überzeugung einem fallibilistischen Bewährungstest ausgesetzt werden (scil. kann; K.T.)". Mithin ergeben sich zwei Perspektiven: „die interne Perspektive des Gläubigen und die Außenperspektive einer kritisch-diskursiven Reflexion über das in dieser Einstellung Behauptete" (vgl. 337). So betrachtet, wird den Gläubigen in der postsäkularen Gesellschaft zugemutet, „eine Kohärenz ihrer religiösen mit anderen, säkularen Überzeugungen herzustellen" (337). Daraus resultiert „eine ständig neu herzustellende kognitive Balance zwischen Skepsis und Gewissheit" (338).

Nach alledem sind religiöse Überzeugungen zwar auf der individuellen Ebene „unmittelbar gerechtfertigte Basisüberzeugungen" (338), doch besteht die nicht geringe Anforderung darin, diese religiösen Überzeugungen „in ein kohärentes Verhältnis zu nichtreligiösen zu bringen", sobald „religiöse Überzeugungen im öffentlichen Diskurs einer pluralistischen Gesellschaft *als* Geltungsansprüche auftreten" (339).

Eben diese Zumutung kritisiert die Dubliner Philosophin *Maeve Cooke*, wenn sie Habermas' Forderung hinterfragt, „dass auf staatlicher Ebene demokratische Entscheidungen in einer Sprache formuliert werden müssen, die allen Beteiligten gleichermaßen zugänglich ist" und „mit Gründen zu rechtfertigen sein (scil. müssen; K.T.), die allen Bürgern gleichermaßen zugänglich sind" (348). Um diese Kritik zu verstehen, gilt es, sich zu vergegenwärtigen, dass Habermas zwischen zwei Öffentlichkeiten unterscheidet: Die „schwachen" Öffentlichkeiten des Verfassungsstaates dienen der „Sensibilisierung für Problemstellungen"; hier dürfen die Beiträge durchaus in religiöser Sprache formuliert werden. Dagegen sollen die „veranstalteten" Öffentlichkeiten Probleme bearbeiten und Entscheidungen treffen. Daraus resultiert nach Habermas, dass nur Beiträge in einer säkularen Sprache zureichend sind (vgl. 346).

Cooke vertritt nun im Anschluss an Nicholas Wolterstorff die These, dass „religiöse Beiträge zu der formell verfahrenden Öffentlichkeit" zugelassen werden sollen (vgl. 350). Dies freilich würde verlangen, dass Habermas einen Begriff des postsäkularen Staates „als Komplement zu seinem Begriff der postsäkularen Gesellschaft" herausarbeitet (vgl. 349), der religiöse Gründe auch in der „formell verfahrenden Öffentlichkeit" zulässt. Cooke will ihren Vorschlag aber unter der Einschränkung verstanden wissen, dass dies weder „epistemisch noch ethisch autoritär" geschieht (vgl. 360). – Was aber heißt das?

Epistemisch autoritär wäre es, auf eine unbedingte Wahrheit zu rekurrieren, die von geschichtlich situierten Menschen „als ein für alle Mal gültig in Besitz genommen werden kann". Doch zeigt Cooke mit Recht auf, dass eine solche Haltung „kein notwendiger Bestandteil des religiösen Glaubens" ist. Notwendig sei lediglich die Orientierung an einer Form von Transzendenz, „ein infallibles Wissen über die Wahrheit" ist damit nicht verbunden (vgl. 361).

Es wäre *ethisch autoritär*, wenn ein Individuum nicht in der Lage wäre, seine eigenen Vorstellungen des Guten zu entwerfen und diesen aus eigenen Gründen zu folgen (vgl. 362). Eine religiöse Weltanschauung wird einen solchen ethischen Autoritarismus dann nicht vertreten, wenn sie die durch die Moderne bedingten „Reflexionsschübe" (Freiheit, gleiche Achtung aufgrund universaler

Eigenschaften, etc.; vgl. 360) vollzogen hat (vgl. 362).

Mithin unterscheidet sich Cookes Ansatz darin von Habermas, dass sie die Möglichkeit bejaht, Geltungsansprüche auf ein transzendentes Objekt zu beziehen, während Letzterer in seinem Konzept des nachmetaphysischen Denkens „die transzendierende Macht von Geltungsansprüchen" rein innerweltlich versteht (vgl. 364).

Habermas antwortet in seiner ausführlichen Replik (Kapitel 5: 366–414), die ich an dieser Stelle nicht näher erörtern kann, auf Einwände und Anregungen der vorausgegangenen Beiträge und stellt damit unter Beweis, dass er selbst dasjenige umsetzt, das für seine Theorie des kommunikativen Handelns wesentlich ist: die kommunikative Vernunft, die sich dem Diskurs von Geltungsansprüchen und Argumenten aussetzt. So konzediert Habermas, er käme „ganz in den Genuss des reziproken Vorteils", den er „aus dem hermeneutischen Vorzug" seiner kritischen Leser ziehe, „die ihren Autor besser verstanden haben, als dieser sich selbst" (366).

Fazit: Der Band spiegelt eine große Reflexionskraft wider und ist eine wichtige Lektüre für diejenigen, die sich damit beschäftigen wollen, welche Möglichkeiten es gibt, das Verhältnis von Glauben und Wissen in der postsäkularen Gesellschaft zu denken.

LANGTHALER, RUDOLF/NAGL-DOCEKAL, HERTA (Hg.): **Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas.** Wien: R. Oldenbourg, 2007, 424 S., ISBN 978-3-7029-0549-9, Brosch., EUR 39.80

BÜCHER UND SCHRIFTEN

ALLGEMEINES

VIETH, ANDREAS: **Einführung in die Angewandte Ethik.** Darmstadt: Wiss. Buchges., 2006 (Einführungen Philosophie), ISBN 978-3-534-15465-4, 198 S., Brosch., EUR 14.90, SFr 25.90

Inzwischen finden sich auf dem Markt mehrere Bücher, die die Wörter „Einführung" und „Angewandte Ethik" im Titel führen. Lässt man „Einführung" weg, wird die Liste bereits unübersichtlich. Man hat also die Qual der Wahl. Dieses Problem verschärft sich noch dadurch, dass nicht „die" angewandte Ethik existiert, sondern viele: Wirtschafts-, Unternehmens-, Medizin-, Umwelt-, Tier-, Informations-, Computer-, Internet-, Bio-, Medien-, Journalismusethik usw. Will man eine spezielle angewandte Ethik kennenlernen, ist daher zu empfehlen, nicht zum Buch von Andreas Vieth zu greifen, denn er bespricht auf knapp 200 Seiten Medizin-, Umwelt- und Tierethik, ergänzt um eine allgemeine Einführung in die Thematik. Somit können die einzelnen angewandten Ethiken nur grob eingeführt werden. Für die Lehre in Einführungskursen reicht dieser Überblick möglicherweise aus, für einen detaillierten Einstieg ist das nicht ausreichend – hier sind spezifische Einführungen besser geeignet.

Doch auch als allgemeine bringen das vorliegende Buch und seine Konzeption Probleme mit sich. So ist der Titel missverständlich, da er verspricht, was nicht gehalten wird: „Einführung in *die* Angewandte Ethik". Das ist aus Gründen der schon genannten realen Vielfalt und der eingeschränkten Auswahl im hier rezensierten Buch schlicht nicht gegeben. Die Auswahl der drei angewandten Ethiken, die Andreas Vieth genauer betrachtet, ist ungeeignet, einen solchen Anspruch zu legitimieren. Sicherlich ist Medizinethik eine der wichtigsten angewandten Ethiken, aber es erscheint bereits problematisch, dass der Autor keinen Unterschied zwischen Bio- und Medizinethik zieht, obwohl bspw. theoretisch sehr unterschiedliche Ansätze verfolgt werden und auch die Fragestellungen sehr verschieden sind. Wenn auch in der öffentlichen Aufmerksamkeit, sind Umwelt- und Tierethik als Problemfelder ohne Zweifel sehr wichtig, doch dies könnte man angesichts von Börsencrashs, Bankenkrisen, Globalisierung usw. auch von der Wirtschafts- und Unternehmensethik sagen, von den anderen schon genannten Bereichsethiken ganz abgesehen. Diese Auswahl wird kaum motiviert, ist aber gerade für ein Lehrbuch erklärungsbedürftig.

Ob man mit der theoretischen Konzeption von angewandter Ethik, die der Autor vertritt – vor einiger Zeit auch in ETHICA –, konform gehen kann, ist eine Frage der je eigenen theoretischen Verortung. Man kann mit einigen guten Gründen argumentieren, dass Vieth die Möglichkeiten angewandter Ethik unterschätzt. Dazu muss angewandte Ethik an allgemeine normative Theorien angebunden werden; stärker, als dies Vieth ihr zugestehen will.

Kurzum: Man kann Kritik üben, natürlich. Wenn man aber eine Einführung benötigt und die thematische Fokussierung kein Problem darstellt, ist Andreas Vieths Buch, auch angesichts des moderaten Preises, nicht die schlechteste Wahl.

Karsten Weber, Frankfurt/Oder; Opole/PL

SCHWEIDLER, WALTER (Hg.): **Postsäkulare Gesellschaft. Perspektiven interdisziplinärer Forschung.** Freiburg i. Br.; München: Karl Alber, 2007, ISBN 978-3-495-48287-2, 437 S., Brosch., EUR 39.00, SFr 65.90

Im Kirchenlatein ist *saeculum* „die zeitliche Welt" und damit das Irdische im Gegensatz zum Ewigen. Mit Säkularisierung wurde zunächst der Übergang einer Sache aus dem Eigentum der Kirche (Bistümer und Klöster) in das von (nicht fürstbischöflich regierten) Staaten bezeichnet, später – im Zeichen der Aufklärung – allgemeiner die Trennung von Kirche und Staat samt der damit einhergehenden Umdeutung von Begriffen und Institutionen. Wer sich mit einem ähnlichen Resultat einer Suche in Lexika oder im Internet wie dem eingangs von mir Zusammengefassten dem Begriff „säkular" genähert hat, überlegt mit dem Titel des umfangreichen Sammelbandes vor Augen, was denn dieser Zusatz „post" bedeuten kann. Ist die Trennung abgeschlossen und gilt es nun, die Gesellschaft, den Staat, die Kirche(n) und ihr Verhältnis zueinander danach zu analysieren? Oder geht es in einer Art Kreislauf oder Spirale wieder zurück, ist also *post-* irgendwie gleich *prae*säkularisiert? Nach der Lektüre des Buches scheint eine vollständige Trennung weder historisch plausibel nachweisbar noch normativ wünschbar zu sein, weil Religion letztlich doch unersetzbar erscheint: eine Gesellschaft ohne eine positive öffentliche Moral oder eine irgendwie das Gemeinwohl für wichtig haltende Ethik kann offenbar nicht existieren. Auch der Ersatzgott „Geld" oder „Mammon" (vgl. M. Luther, S. 231) erweist sich nur als schwacher Ersatzgötze. Umgekehrt legt der Blick auf den Einfluss fundamentalistischer Religion auf die Politik etwa in den USA oder bestimmten islamischen Staaten doch nahe, besser nicht hinter die Aufklärung zurückzufallen.

Im Einzelnen kann die hochkomplexe Argumentation der vielen einzelnen Beiträge hier nicht angemessen wiedergegeben werden. Die Grobstruktur lässt sich jedoch gut aus den Kapitelüberschriften erkennen: Im ersten Kapitel (S. 25–64) geht es in den Beiträgen von Christian Hillgruber, Winfried Hassemer und Norbert Lammert (Bundestagspräsident und Schirmherr der Tagung, über die berichtet wird) um das „Unabstimmbare" in der Demokratie, also jenen Teil des Grundgesetzes, der nach dem Willen der damaligen Gesetzgeber nicht veränderbar sein soll. Allerdings bleibt auch dieser Teil des Grundgesetzes interpretierbar: „Die Auslegung ist unentrinnbares Schicksal" (S. 27).

Im zweiten Kapitel analysieren Robert Spaemann, Peter Sloterdijk, Christoph Böhr und Klaus Thomalla die postsäkulare Gesellschaft (S. 65–150), wobei sie sich – wie auch viele andere Autoren im Buch – mit Texten von Habermas auseinandersetzen. Schade ist deshalb, dass es neben vielen Habermasinterpretationen nicht auch einen Text von Habermas selbst im Buch gibt.

Im direkten Bezug zum ersten Kapitel geht es im dritten Kapitel „Menschenwürde und Säkularisierung" (Detlef Horster, Sergio Belardinelli, Tatjana Hörnle und Heiner Roetz, S. 151–200) um das Antasten des Unantastbaren, insbesondere im Zeichen der Möglichkeiten der modernen Biologie und Medizin.

„Die anthropologische Perspektive" erörtern im vierten Kapitel (S. 201–272) Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Markus Knapp, Wolfgang Palaver, Peter Wick und Thomas M. Schmidt. Hier finden sich die oben angedeuteten Argumente zur These, dass eine Gesellschaft ohne Religion nicht gut existieren kann, weil der Mensch ein „homo religiosus" ist.

Die Beiträge von Roberto de Mattei, Matthias Jestaedt, Stefan Plaggenborg, Borut Oslaj, Nikolaj Plotnikov, Hans-Martin Pawlowski und Wolfgang M. Schröder zum „Säkularisierten Europa" (S. 273–362) konzentrieren sich auf zwei Schwerpunkte, die Lage in Osteuropa nach dem Ende der Vorherrschaft der Sowjetunion und die Debatte über ein explizit christliches Fundament der EU-Verfassung.

Abschließend analysieren Christine Schirrmacher und Alexander Flores das Verhältnis von „Islam und Säkularisierung" (S.

363–422), wobei sich zeigt, dass es nicht ein Verhältnis, sondern durchaus unterschiedliche Positionen gibt, die historisch, geographisch und in verschiedenen Islaminterpretationen oder -richtungen zu finden sind.

Insgesamt ist das Buch umfangreich, das Themenfeld weit umfassend und schwer lesbar. Wer sich die Texte und Thesen erarbeitet, hat ein Gefühl wie beim Erklimmen eines Berges: der Aufstieg ist mühsam, wird aber bei ungetrübtem Blick durch große Aussicht auf dem Gipfel belohnt.

Jürgen Maaß, Linz

PHILOSOPHIE

TIMMERMANNS, PAUL: **Die „Realität" des Sollens in der Lebenswelt. Phänomenologie einer lebensweltlichen Letztbegründung normativer Sollgeltung.** Wuppertal: der hospiz verlag, 2006 (Übergänge des Lebendigen; 1), ISBN 978-3-9811240-4-0, 291 S., Geb., EUR 39.90

Hinter dem Werk des Verf. stehen über 20 Jahre intensiver phänomenologischer Forschung, die nicht zuletzt durch eine konstruktive Auseinandersetzung zwischen Philosophie und Theologie in ihrer Wurzel geprägt wurde. Paradigmatisch dazu steht etwa der bekannte Diskurs zwischen Joseph Ratzinger und Jürgen Habermas im Januar 2004 – hier werden „Kreuzigungspunkte" als Verschärfung von „Kreuzungspunkten" zwischen den differenten Zugangswegen zum Phänomen der Realität des Sollens manifest. „In der Theologie kreuzigte sich immer für mich die Blässe ihrer Evidenz, in der Philosophie der manifeste Verlust ihrer Lebendigkeit" (9). Die Intention vorliegenden Buches besteht in der Bereitstellung einer „lebensweltlichen Letztbegründung", um einer neuzeitlich skeptizistischen und durch ein Klima des Misstrauens gegenüber der Reichweite natürlicher Erkenntnis der Wirklichkeit geprägten „metaphysischen Obdachlosigkeit" zu entkommen. „Wie bin ich in die Konstitution der Welt, als die lebendige, und der Vernunft, als ihr Verstehen und Sprechen, überhaupt hineingekommen und wie können Orientierungen und Geltungen für mein Handeln in dieser Lebenswelt überhaupt gefunden und begründet werden?" (ebd.) – das ist die leitende Grundfrage.

Totale Neutralität und Unvoreingenommenheit des Denkens gegenüber den wie auch immer näher zu bestimmenden „Begegnungen" von Umwelt, Lebenswelt, Begebenheiten ist prinzipiell nicht zu erreichen. Im ersten Kapitel „Zugang" (18–54) werden der kognitiv schwer vermittelbare Referenzmaßstab der sog. Intuitionstheorie der Vorentscheidung und die klaffende Anfangslosigkeit reflexiver Argumentation in der theologischen und normativen Ethik eruiert. Letztlich verbietet der Charakter des Denkens als dynamischer Prozess in Analogie zum Licht als permanente Ausbreitung (vgl. 20) die exakte Identifikation seines originären Anfangs oder seiner substantiell zu verstehenden Ur-Sache; dennoch vermag das Denken ohne Rekurs auf sein Lebenslicht nicht die erforderliche interne Konsistenz zu erlangen. In jedem Moment der Reflexion des Denkens über sich selbst entzieht bzw. überschreitet das Denken sich selbst und wird gerade darin es selbst – man denke an die Debatte um den Personbegriff, der von einer substanzontologischen über eine bewusstseinsprozessuale bis zu einer metaphorisch ontischen Fassung reicht. Was das Denken positiv erfassen kann, ist seine „Unanfänglichkeit" und „unmögliche Rückversetzbarkeit" (21). „Reflexiv erkennen wir, dass unsere Vernunftleistung in ihrem Vollzug bereits auf eine Evidenz Rückgriff nimmt, die sie trägt, ohne sie zugleich.... gedacht zu haben, und von deren vorausgesetzten Vor-Setzung sie gewissermaßen selbst getragen wird" (ebd.). Die Frage nach dem „Wie des Zustandekommens der inneren normativen Geltungseinsicht" wird daher mit Hilfe einer „differenzierten Verhältnisbestimmung" von ent-

sprechenden „Erkenntnisleistungen" und „Anerkennungsleistungen" gelöst (52).
Methodisch erfolgt die Ableitung der ethischen aus der gnoseologischen Fundierung zunächst über das Kapitel „*Untergang*", bei dem eine Auseinandersetzung mit der Normenbegründung Kants versucht wird (55–84) – eine (nicht selbstverständliche und alles andere als nicht dogmatistische) Destruktion klassischer Begründungen ist bekanntlich das Resultat. Darauf folgt ein „*Aufgang*", der in der Sicherung der „Unhintergehbarkeit einer spezifischen Erkenntnis sittlicher Anerkennung im Normen Diskurs K.-O. Apels" gefunden wird (85–117) – eine „immer schon Anerkenntnis" ist hier die prägnante Konklusion, die auf ethisch intersubjektive Geltungsansprüche angewandt werden kann. Im „*Ausgang*" einer phänomenologischen Intuitionstheorie der lebensweltlich selbstgegebenen Geltungsevidenz wird der zureichende „Wirkgrund" normativer Sollensansprüche unter Einbeziehung der Rückgewinnung der lebensweltlichen Praxis bei Habermas erblickt (118–138). Erst dieser Durchgang durch markante Wegweiser in der ethischen Letztbegründungsdebatte als der Suche nach selbstverständlichen Sicherheiten und Evidenzen wird der Bogen zu einer Phänomenologie der Lebenswelt geschlagen, wie sie exemplarisch bei Husserl näher analysiert wird (139–203), bis über einen geistesgeschichtlichen Exkurs zur französischen Phänomenologie (204–246) das Ergebnis als „Aus-Kommen" rekapituliert und fokussiert wird (247–262). Ein ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis (263–284) – die meisten der aufgeführten Werke stammen übrigens von H. E. Hengstenberg – sowie ein hilfreiches Personen- und Sachregister (285–290) beschließen die schwer lesbare Darstellung.
Die Quintessenz des lebensweltlichen Letztbegründungsversuchs wurde bereits im ersten Kapitel angedeutet: das *Faktum des In-Anspruch-Genommen-Werdens* des Ich bildet die finale Basis einer bedingungslos geltenden Evidenz, die weder dem substanzontologischen Moloch statischer Entitäten noch dem prozessual widersinnigen Einerlei dialektischer Selbstaufhebungen und -auflösungen geopfert wird, sondern sich an der Passivität einer ausgelösten Wirkung, die das Ich permanent als unhintergehbare Voraussetzung erfährt, festmachen lässt. Eine ausgelöste Wirkung kann bekanntlich nicht linear auf eine Ursache reduziert werden, und dennoch legt sie durch sich selbst Zeugnis ab für das zumindest dispositive Wirken eines antreibenden Grundes. „Dies ist die Realität des Sollens in der Lebenswelt: Erster Grund und Evidenz des Denkens und der Vernunft ist, aus dem Leben einfach be-anspruchtzu sein. Das Auge der Welt ruht auf Dir und wie du in die Welt schaust, so lebst Du auch" (261).
Schön die eigene Argumentation zusammengefasst: Kant trennt die praktische von der theoretischen Vernunft, was zu einem unendlichen Regress der Letztbegründung zum Schaden aller philosophischen Wissenschaft führt. „Doch kehrt man den transzendentalen Schematismus wieder um..., so kann man nicht verkennen, dass der immanente Gegenstand der Vernunft und der transzendentale Gegenstand der (äußeren) Handlung ein und derselbe sind, und diesen dann – in der Sicht der .... Analogadäquation – in der Vernunft zu halten, ist... so lange gewöhnungsbedürftig, wie wir – durch die geänderte Einstellung unseres Denkens als Wahrnehmung bedingt – die Welt gewissermaßen verdoppelt sehen – innen und außen ineins und zugleich" (260). Dadurch wird eine „Begründung von Ethik und Vernunft" wieder möglich, indem sich die Vernunft von der „Allmachtsphantasie" befreit, „selber in der Welt den Anfang zu setzen", zugunsten der Position, „immer schon... aus der Realität der Welt und des Lebens in Grenzen zu stehen, mit denen sie.... vernünftig leben und im Handeln Umgang haben kann" (261).

Letztlich klingen hier Argumentationsmuster an, die analog bei jeder Verortung einer subjektinternen Differenz (die zugleich externalisiert und extern basiert begriffen wird) resp. bei jedwedem Rückbezug auf etwas „Anderes" als das eigene Denken auftreten – sei das nun „der Andere", das „Du", das „Sein" oder „Gott": stets wird im eigenen Denken das Moment des Empfangenseins impliziert, ob das nun etwa mit Heidegger negativ als brutales Geworfensein durch ein apersonales Seyn oder mit Edith Stein als liebevolles Geschenktsein durch Gott gedeutet wird. Hier ist in der Tat der eigene Wider- und Rück-Blick ins anblickende Auge der Lebenswelt entscheidend, sprich: die existentielle (und somit unableitbare) Vorentscheidung einer grundsätzlichen Entschiedenheit der Welt, dem eigenen Denken und Gott gegenüber. Aufgrund dieser Grundsätzlichkeit und Tiefe sei der Ansatz bei der Realität des das Ich antreibenden Sollens als Letztfundierungsoption jedem ernsthaft interessierten Leser empfohlen! *Imre Koncsik, LMU München*

OTTMANN, HENNING (Hg.): **Negative Ethik.** Berlin: Parerga, 2005, ISBN 3-937262-26-1, 220 S., Brosch., EUR 14.80

Der hier rezensierte Sammelband fasst die Beiträge eines Symposiums zum 60. Geburtstag des Herausgebers zusammen – es erscheint etwas verwunderlich, dass der Jubilar die Herausgeberschaft selbst übernimmt. Dafür ist der Anspruch umso größer, denn die negative Ethik Henning Ottmanns soll eine „Kopernikanische Wende" in der Ethik einleiten – weg von der Ethik des Handelns, die immer nur frage, was wir tun sollen, hin zu einer Ethik der Unterlassung, des Abstehens vom Handeln.
Schon die Voraussetzungen für eine so gefasste negative Ethik sind angreifbar. Gerade in der Medizin- und Bioethik wird seit geraumer Zeit eben nicht mehr nur gefragt, was wir tun sollen, sondern oft genug, was eben alles nicht mehr getan werden darf. Doch der Sammelband lädt nicht wirklich zu einer ernsthaften Auseinandersetzung mit dem Thema einer negativen Ethik ein, obwohl diese nicht nur in Ottmann, sondern bspw. auch in Karl R. Popper einen Vertreter findet – es handelt sich also nicht nur um das Steckenpferd einer einzelnen Person. In dem Sammelband sind acht Beiträge enthalten, zwei davon vom Herausgeber selbst und ein Text von Miguel Skirl, der 102 Seiten lang ist – also die Hälfte des Bandes füllt. Gerade aber dieser Beitrag erscheint als Sammelsurium von Gedankenblitzen, Aphorismen, Zitaten und historischen Betrachtungen – zur Klärung einer negativen Ethik trägt all dies wenig bei.
Gerade weil negative Ethik auf die Unterlassung von Handlungen im Zeitalter der totalen technologischen Verfügbarkeit zielt, ist es umso bedauerlicher, dass die Beiträge des Sammelbandes praktisch keine Bezüge zu den realen und drängenden Fragen der Gegenwart aufweisen. Wer alle Strömungen der Ethik kennenlernen will, mag daher auch dieses Buch lesen. Für alle anderen enthält folgender Satz aus dem einleitenden Beitrag von Henning Ottmann einen guten Rat: „Erst durch das Lesen lernt man, wie viel man ungelesen lassen kann."
Karsten Weber, Frankfurt/Oder; Opole/PL

SPAEMANN, ROBERT/SCHWEIDLER, WALTER (Hg.): **Ethik. Lehr- und Lesebuch. Texte – Fragen – Antworten.** Stuttgart: Klett-Cotta, 2006, ISBN 3-608-94445-1, 560 S., Ebr, EUR 29.50

Bereits die renommierten Herausgeber weisen einem Kenner der philosophischen Landschaft den vorgezeichneten Weg einer Textsammlung, die sich vom assoziativen Nebeneinandersetzen oder indifferentem Einerlei von nur akzidentell miteinander konjugierten Auszügen aus wichtigen geistesgeschichtlichen Werken positiv abzuheben versucht: es geht um ein dialogisches, gemeinschaftliches Ringen um die Wahrheit, indem diachrone Wahrheitsansprüche

miteinander gemäß ihrer kontextuellen Einbettung selektiert, eruiert und kommentiert werden, um miteinander in einen um- und übergreifenden Diskurs einmünden zu können. Intendiert wird eine mit einem entsprechenden Wahrheitsanspruch versehene Begründung ethischer Aussagen und moralischer Überzeugungen. „Bei Fragen um Gut oder Böse geht es um Wahrheit. Anders wäre der Streit um solche Fragen unverständlich" (9). „Streit" meint konstruktive Auseinandersetzung zwecks Etablierung einer wahrhaftigen und wahrheitsgemäßen neuen Einheit zwischen den Streitpartnern, in denen ein neues Selbstdenken initiiert wird. „Selbstdenken wird geweckt in der Begegnung mit anderem Selbstdenken. Vor allem geschieht das in der Konfrontation mit klassischen Texten. Solche Texte adäquat zu interpretieren und zu verstehen ist nur möglich, wenn wir uns ihrem Wahrheitsanspruch aussetzen" (ebd.).

Die paradigmatisch vorgelegte Textzusammenstellung dient demnach nicht einer umfassenden Informierung des Lesers – der Begriff „Lehrbuch" ist diesbezüglich ambivalent. Vielmehr geht es um die gelungene Ermöglichung interaktiven Selbstdenkens und ethischen Reflektierens im Dialog mit verstorbenen und noch lebenden Autoren, die meist nicht zu einem direkten Gespräch bereitstehen, sondern nur durch ihr geschriebenes Wort sprechen, anfragen und auch antworten können. Um eine adäquate Hermeneutik kommt kein Leser herum, der den Autor eines Textes so verstehen will, wie und warum er das geschrieben hat, was er faktisch zu Papier gebracht hat. Wie erweckt man also Tote zum lebendigen Dialog? – Mit einer passenden Textauswahl, einer treffenden Einleitung und Fragen zum Schluss des Textes, welche die Textsubstanz betreffen. Dann erst ist das Buch im Sinne eines authentischen Dialogs ein Lehrbuch.

Konkret geschieht etwa die passende Selektion entlang folgender Gliederung: Was *heißt Ethik?* (25–174). Hier werden behandelt: Platon: *Ethik und Macht* anhand seines Gorgias; Aristoteles: *Tugend* anhand der nikomachischen Ethik; dann mit einem gewaltigen Sprung Thomas von Aquin: *Das ewige und natürliche Gesetz* gemäß seiner Summa Theologiae; Immanuel Kant: *Die Pflicht anhand der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.* Aus dem pragmatisch ansetzenden angelsächsischen Bereich kommt John Stuart Mill, *Der Nutzen*, zu Wort, gemäß dem Utilitarismus, dann als Kontrastprogramm Max Scheler: *Der Wert*, gemäß dem Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik; dann endlich der pragmatisch konsensuale Horizont von Jürgen Habermas: Der Diskurs, gemäß den Erläuterungen zur Diskursethik. Bereits diese Konglomeration zeigt das Bestreben nach Komplettierung und hinsichtlich einer punktuellen Ausleuchtung der einleitenden Frage nach dem Wesen von Ethik überhaupt: ein Dialog setzt die Präsenz möglichst divergenter und individueller Autoren mit einem dominanten Alleinstellungsmerkmal voraus. Die Hinführungen am Anfang eines Kapitels sind zwar äußerst gestrafft und komprimiert, dennoch ebenso zielgerichtet wie die Fragen zum Schluss eines Textexzerpts.

Das gesamte Gebiet der Ethik wird dann in fünf Grundsatzthemenfeldern verhandelt: *Freiheit als Voraussetzung für Sittlichkeit* (175–242), wobei hier leider etwa die neurophysiologisch inspirierte neomaterialistische Attacke auf die Freiheit unerwähnt bleibt, ebenso wie deterministisch monistische Reduktionen von Freiheit. *Recht und Gerechtigkeit* (243–326) hingegen deckt Gerechtigkeit als wertbezogene Tugend und Fairness sowie im Kontext mit dem Staatsvertrag und dem Gesetz ab. Das eudämonische Kapitel über das *Glück* (327–380) hält sich interessanterweise bis auf Philippa Foot, „Tugend und Glück", ausschließlich bei antiken Konzeptionen auf – gibt es neuzeitlich keine nennenswer-

ten und nicht auf antike Ansätze reduziblen originären Entwürfe zum Streben nach Glückseligkeit? Wären nicht auch als Kontrastfolie negative „Unglücksmodelle" wie etwa bei Schopenhauer erwähnenswert gewesen? Das nächste Kapitel *Freundschaft und Liebe* thematisiert freilich das konkretisierte Glück; doch auch hier kommt Spaemann als einziger neuzeitlicher Autor zu Wort – neben Platon, Aristoteles und Augustinus. Das ausblickende Schlusskapitel *An den Grenzen der Ethik* (455–490) impliziert das, worauf es schuldtheologisch in einer Ethik ankommt: die Konfrontation mit dem Bösen, mit Schuld und Sünde sowie mit den diese überwältigenden Akten der Reue und Verzeihung. Für einen Theologen wird hier das Gebiet der Moraltheologie vorbereitet, für einen Ethiker hingegen das rationaler Reflexion zugängliche Gebiet einer sündenfreien Ethik verlassen – die höchstens Fehler toleriert, aber keine personale Schuld gegenüber Gott und dem Mitmenschen zu erkennen glaubt.

Ein ausführlicher Anhang mit Anmerkungen, biografischen Angaben zur Erleichterung einer angemessenen Hermeneutik sowie mit wichtiger weiterführender Literatur, Quellenangaben und sogar Antworten zu den Bearbeitungsfragen beschließen dieses zum Dialogisieren anregende Kompendium ethischer Schlüsselsequenzen der Philosophiegeschichte. Vielleicht gehört eine sanfte Lenkung und behutsam disponierende Ausrichtung, vermittelt durch eine entsprechende Auswahlpräferenz, zu jedem guten Dialog und gelungenen ethischen Gespräch dazu!

Imre Koncsik, LMU München

SOZIALWISSENSCHAFTEN

VEITH, WERNER: **Intergenerationelle Gerechtigkeit. Ein Beitrag zur sozialethischen Theoriebildung.** Stuttgart: Kohlhammer, 2006 (Forum Systematik; 25), ISBN 978-3-17-019320-8, 208 S., kart., EUR 20,-

Die Studie, zugleich die christlich-sozialethische Dissertation des Autors (München), steckt sich das Ziel, „intergenerationelle Gerechtigkeit als eine Theorie der Sozialethik zu entwerfen, welche die temporale Dimension sozialer Gefüge identifiziert und systematisch in die ethische Theoriebildung zu integrieren sucht" (12). Damit geht es dem Autor nicht um die Diskussion konkreter Generationenkonflikte oder um bestimmte politische Problemlösungen, sondern um eine ethisch-systematische Konzeption. Als erste interdisziplinäre systematische Auseinandersetzung mit dem Topos intergenerationeller Gerechtigkeit stößt die Untersuchung damit in eine Lücke christlich-katholischer Sozialethik.

Der in jeder Hinsicht äußerst sorgfältig erstellte Band (hilfreich sind z. B. die vielen Querverweise) stellt dankenswerterweise keine publizierte Forschungsakte dar: Veith erliegt nicht der Versuchung, allerhand zum Thema passende Exkurse zu präsentieren oder enzyklopädische Anforderungen erfüllen zu wollen. Dadurch verliert er sein Ziel sozialethischer Theoriebildung nicht aus den Augen und präsentiert ein gut lesbares, kurzes (208 Seiten, inklusive Literaturverzeichnis und Personenregister) Buch, das durch eine präzise Sprache und einen klaren Aufbau besticht. Trotz anspruchsvoller Thematik und Durchführung macht die Studie es den Lesern einfach, ihrem Gedankengang zu folgen.

Das Buch gliedert sich in drei Kapitel, denen eine Einleitung vorangestellt ist. In der *Einleitung* formuliert der Autor knapp Problemstellung und Ziel der Arbeit, skizziert den christlich-sozialethischen Forschungsstand zum Thema „intergenerationelle Gerechtigkeit" und entwickelt aus den identifizierten Leerstellen sozialethischer Forschung den Gedankengang der Studie. Die Leerstellen bestehen erstens in einer fehlenden bzw. ungenügenden Problematisierung des Generationenkonzepts, zweitens in einer fehlenden Rezeption und Diskussion ethischer Begründungsmodelle, die

die zeitliche Perspektive berücksichtigen, und drittens in der fehlenden Beachtung der konzeptionellen Bedeutung intergenerationeller Gerechtigkeit für eine sozialethische Theorie der Gerechtigkeit.

Obwohl Veith hier plausibel argumentiert und zu einem überzeugenden und angemessenen Aufbau kommt, ist diese Vorgehensweise (Entwicklung des Gedankengangs durch Identifizierung von Forschungslücken) *im Prinzip* nicht ganz unproblematisch: Ist nicht der Gedankengang einer Untersuchung zuerst oder gar allein der erwarteten Problemlösungskraft angesichts eines (rekonstruierten) wissenschaftlichen Problems geschuldet? Eine Entwicklung des Gedankengangs aus einer Problemstellung heraus mit *anschließender* Überprüfung von vorliegenden Angeboten christlicher Sozialethik wäre forschungslogisch vielleicht überzeugender gewesen, obwohl sie, wie angedeutet, zu kaum einem anderen Ergebnis gekommen wäre.

Der Aufbau orientiert sich im Folgenden streng an den beschriebenen Leerstellen sozialethischer Forschung: Im *ersten Kapitel* nimmt sich Veith eine Rekonstruktion des Konzepts der Generation(en) vor. Nach einem Überblick über Begriff- und Konzeptgeschichte von „Generation(en)" werden genealogisch-familiensoziologische, historisch-soziologische (u. a. von Dilthey, Mannheim) und pädagogische (z. B. von Schleiermacher) Generationenkonzepte unterschieden. Die Darstellung „eröffnet Zugänge zu divergierenden Auffassungen über Generationen" und bildet ein „weites systematisch relevantes Spektrum ab, anhand dessen die vielfältigen Generationenbezüge nicht nur analysiert, sondern auch als wesentlicher Teil gesellschaftlicher Prozesse und Entwicklungen rekonstruiert werden können" (23). Im Fazit des Kapitels destilliert Veith um die Begriffe Identität, Differenz und Relation die Gemeinsamkeiten der verschiedenen Generationenkonzepte. Dabei sieht er den Ertrag des Generationenbegriffs darin, dass dieser „die sozialen Gefüge des Menschen unter der Rücksicht ihrer zeitlich-sozialen Positionierung reflektiert" (57).

Im umfangreichsten *zweiten Kapitel* werden ethische Begründungsmodelle in ihrer Erweiterung um eine zeitliche Dimension untersucht. Die temporale Blindheit ethischer Theoriebildung wurde innerhalb der philosophischen Ethik in den 70er und 80er Jahren erkannt und bearbeitet. Veith untersucht drei solcher Begründungsmodelle und weist vergleichend ihre jeweilige „temporale Anschlussfähigkeit" (59) auf. Mit einem metaphysischen (Jonas), einem utilitaristischen (Birnbacher) und einem vertragstheoretischen (Rawls) Begründungsansatz werden maßgebliche Referenztheorien ausgewählt, die eine gewisse Bandbreite ethischer Theorie repräsentieren. Veiths Untersuchung der Modelle ergibt, dass es sich beim Einbau der zeitlichen Perspektive „nicht bloß um eine Addition eines weiteren Theoriebausteins handelt, sondern vielmehr um die Eröffnung einer neuen Dimension ethischer Reflexion" (59). Im metaphysischen Begründungsprogramm bei Jonas erkennt Veith theorieimmanente gute Möglichkeiten für die Implementation der zeitlichen Perspektive, sieht aber auch die Schwierigkeiten dieser Herangehensweise, da sie die „ethischen Bedingungen der Moderne" (Subjektstatus, Autonomie und Freiheit, Differenz von Sein und Sollen) nicht „adäquat berücksichtigt" (85). In der utilitaristischen Argumentation von Birnbacher können nach Veith viele geeignete Anschlussmöglichkeiten für eine „diachrone Erweiterung" (104) gefunden werden, obwohl die von Veith beleuchtete generelle Kritik am Nutzensummenutilitarismus die Konzeption von Birnbacher „sehr wohl grundsätzlich in Frage stellt" (104). Rawls gelingt es laut Veith ebenso, sein ethisches Begründungsmodell „systematisch um eine diachrone Dimension der Gerechtigkeit zwischen den Generationen zu erweitern" (132). Vor allem das Element des hypothetischen Urzustandes sei dafür

gut geeignet. Allerdings führe die dafür notwendige Erweiterung der vertragstheoretischen Begründungsfigur durch ihre „Rückbindung [...] an die moralischen Alltagsurteile" (132) dazu, dass sie einerseits den unbedingten Begründungsanspruch der Gerechtigkeitsgrundsätze schwächt, aber „andererseits [...] eine entwicklungsoffene Komponente" stärkt, „welche die nur begrenzt absehbaren Bedürfnisse zukünftiger Generationen einzupassen vermag" (132). Damit erweist sich – leider von Veith zu wenig deutlich gemacht (Platz wäre dafür in einem Fazit des Kapitels gewesen, das die Ergebnisse der drei Unterkapitel zusammenstellt und abschließend bewertet) – die vertragstheoretische Ethikkonzeption von Rawls als am geeignetsten für die sozialethische Theoriebildung (vgl. auch S. 134). Im *dritten Kapitel* werden die ersten beiden Abschnitte dann in dem Sinne zusammengeführt, dass die im Generationenkonzept deutlich werdende „zeitlich-soziale Positionierung" (vgl. 57) des Menschen und die temporale Durchdringung ethischer Begründungsmodelle kombiniert werden. Dieses Kapitel geht aus von der These, dass neue soziale Problemlagen neue Konzepte sozialer Gerechtigkeit erforderlich machen, Ist-Zustände also bestimmte Sollensforderungen in gewisser Weise prägen. Veith nennt als neue soziale Konfliktbereiche: Ökologie, Ökonomie, Frieden, Sozialstaat, Bildung und demographischen Wandel (133) und führt aus: „Neu sind diese gesellschaftlichen Krisenphänomene aufgrund ihrer *zeitlichen* Eingriffstiefen bzw. ihrer zeitlich *ent*schränkten Folgen, die nicht nur die unmittelbare Gegenwart betreffen, sondern mittel- und langfristig die Bedingungen menschlicher Existenz festlegen" (133, Hervorheb. i. O.). Daher macht nach Veith diese Situation eine Ergänzung der Systematik sozialer Gerechtigkeit um eine zeitliche Dimension notwendig, die sowohl einen differenzierten Generationenbegriff als auch ein um die zeitliche Perspektive ergänztes ethisches Begründungsmodell berücksichtigt und daran anknüpft. Damit kann er dann auch – auf der Basis sozialethischer Prinzipienlehre – Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit in ein Verhältnis setzen. Zunächst wird dafür die „Personalität des Menschen als normativer Bezugspunkt für die temporale Erweiterung der sozialethischen Theoriebildung" (135) ausgewiesen. Darauf folgt eine besonders gelungene „gerechtigkeitstheoretische Explikation", welche die Entwicklung der Gerechtigkeitstheorie und der Theorie sozialer Gerechtigkeit von der klassischen bis zur modernen Diskussion darlegt und in einer konsistenten Konzeption sozialer Gerechtigkeit endet, die sie als „umfassende Form der Gerechtigkeit" (150) versteht. Damit ist der Boden bereitet für eine temporale Erweiterung im nächsten Abschnitt, in dem die eigentliche Zusammenführung von Kapitel eins und zwei geleistet wird: Dabei wird intergenerationelle Gerechtigkeit nicht als „partikuläre, lediglich einen Teilaspekt darstellende Form der Gerechtigkeit" verstanden, „sondern sie ist die umfassendste Form der Gerechtigkeit, insofern alle Forderungen sozialer Gerechtigkeit aufgenommen und noch einmal hinsichtlich ihrer zeitlichen, d. h. hinsichtlich ihrer synchronen und diachronen Relationen auszulegen sind" (162). Den Abschluss des Kapitels und damit des Buches bildet eine prinzipientheoretische Darlegung, die Nachhaltigkeit als „neues" Sozialprinzip ausweist. Nachhaltigkeit wird dabei als Konkretion der normativen Orientierungen intergenerationeller Gerechtigkeit verstanden, die der Autor auf den normativen Ebenen der „Natur bzw. natürliche[n] Lebensbedingungen des Menschen", der Vernetzung ökologischer, ökonomischer und sozialer Problemfelder und der zeitlichen Gerechtigkeitsdimension beschreibt.

Der Wert der Studie liegt darin, dass sie ihrem Anspruch gerecht wird, eine „intergenerationelle Gerechtigkeit als eine Theorie der Sozialethik zu entwerfen" (12) und

damit eine Lücke in der Systematik christlicher Sozialethik zu schließen. Die eigenständige Studie ist zugänglich und lehrreich und wird sich daher auch in theologisch-ethischen Seminaren bewähren. Dass man eine solche Theorie auch anders entwerfen kann und diese sich so oder so erst bei der Lösung politisch-praktischer Probleme zu bewähren hat, ist selbstverständlich. Eine christlich-sozialethische Theorie intergenerationeller Gerechtigkeit könnte z. B. durchaus stärker theologisch argumentieren, die anthropologische Grundlegung erkenntnistheoretisch oder metaethisch im Bereich der Ethik intensiv verorten oder den strukturenethischen Ansatz in dieser Form nicht als Vorgabe akzeptieren. Man wird sich bei weiterer Arbeit an der (christlich-)sozialethischen Systematik der Nachhaltigkeit und intergenerationellen Gerechtigkeit auf jeden Fall mit dem Entwurf von Werner Veith beschäftigen müssen.

Alexander Filipović, Bamberg

GIESINGER, JOHANNES: **Autonomie und Verletzlichkeit: der moralische Status von Kindern und die Rechtfertigung von Erziehung.** Bielefeld: transcript, 2007, ISBN 978-3-89942-795-0, 215 S., Brosch., EUR 23.80

In seiner klaren und informativen Studie greift der Autor wichtige ethische Fragestellungen auf, die aufgrund einer professionell von der Philosophie abgespaltenen Pädagogik freilich seltener innerhalb der Philosophie selbst behandelt werden: was ist der moralische Status von Kindern, wie versteht man Kindheit angemessen und was rechtfertigt schließlich pädagogische Eingriffe. Dabei sucht Giesinger einen Anschluss an die Diskussion von Schapiro und Benporath und bietet damit zusätzlich zu seinen eigenen Überlegungen einen guten Überblick über die zeitgenössische angelsächsische Diskussion zu den verhandelten Fragen. Das bedingt zum einen den sehr sachlichen Charakter der Ausführungen, die stets an konkreten Fragestellungen orientiert sind, lässt zuweilen aber einen etwas unbekümmerten Gestus aufscheinen, etwa, wenn der Autor (S. 52) vorschlägt, einen „kantisch gefärbten moraltheoretischen Grundgedanken um ein konsequenzialistisches Element anzureichern."

Zunächst bemüht sich Giesinger feinfühlig, verschiedene Arten von Verletzlichkeit (Interessenverletzlichkeit, moralische Verletzlichkeit, Autonomieverletzlichkeit und Bildungsverletzlichkeit) zu unterscheiden. Anschließend untersucht er Kriterien (Schädigung durch Gewährenlassen? Verhindern individuellen Lernens? Verletzung des Selbst?) für einen moralisch erlaubten und gebotenen „fürsorglichen Paternalismus" zu entwickeln. Abschließend fokussiert er seine Überlegungen auf die spezielle Erwachsenen-Kinder-Beziehung, wie sie zwischen Eltern und Kindern besteht.

Seine vorgenommenen Differenzierungen führen den Autor zu der Einschätzung, dass Kinder als Personen moralisch verletzlich wie Erwachsene sind, ihre Unselbständigkeit mache sie auch hinsichtlich ihrer Interessen verletzlich, ähnlich wie Alte und Kranke. Wesentlich anders verhalte es sich aber mit ihrer Autonomieverletzlichkeit: da sie hinsichtlich dieser noch wenig verletzlich seien, sei Erziehung und Bevormundung prinzipiell erlaubt. Kinder seien darüber hinaus sehr verletzlich hinsichtlich ihres Bildungsprozesses. Deshalb ist Erziehung nicht nur erlaubt, sondern geboten.

Insgesamt seien Kinder Erwachsenen (Eltern) normativ unterzuordnen. „So entsteht eine Herrschaftsbeziehung, und das ist im Rahmen der modernen Ethik, welche auf der Idee der moralischen Gleichheit beruht, problematisch" (S. 202).

Allerdings gelte trotz dieser Einsicht, dass es gerade moralisch falsch wäre, ein Kind nicht wie ein Kind zu behandeln.

Joachim Comes, Frankfurt a. M.

SCHOLTES, FABIAN: **Umweltherrschaft und Freiheit. Naturbewertung im Anschluss an Amartya K. Sen.** Bielefeld: transcript Verlag, 2007, ISBN 978-3-89942-737-0, 299 S., Brosch., EUR 29.80

Schon wieder eine langweilige Dissertation mit einem sperrigen Titel und einem umfangreichen Literaturverzeichnis, das sich in vielen Absätzen niederschlägt, die beweisen sollen, dass der Autor all die Bücher auch gelesen hat? Wer sich durch diesen möglichen ersten Eindruck nicht abschrecken lässt, hat gute Chancen, sich darüber nach der Lektüre zu freuen. Einerseits hat Scholtes sehr genau argumentiert und andererseits kann der eilige Leser, der schon weiß, was der von Scholtes zitierte bzw. für seine Argumentation kurz zusammengefasste Autor X zum Thema A geschrieben hat, sich auf die vielen orientierenden Texte zu Beginn und am Ende der Kapitel und Absätze verlassen, die jeweils einen Überblick geben.

Nicht zuletzt ist der Inhalt des Buches interessant. Ausgangspunkt ist die These, dass wir, die heutigen Menschen, Herrschaft über künftige Generationen ausüben, indem wir die Natur als Ressource verwenden – z. B. in der Produktion von Waren. Scholtes bezieht sich dabei auf Foucault, nach dem „Herrschaft eine starre, fixierte Machtbeziehung ist, der auch bzw. insbesondere die Unterworfenen sich nicht entziehen können bzw. die sie nicht verändern können. Genau diese Festschreibung einer bestimmten Machtrelation ist letztlich bei allen Naturallokationen der Fall, die nicht vollständig reversibel sind" (S. 23). Konkret: Wenn wir ein Automobil benutzen und dazu Benzin verbrauchen, können künftige Generationen dieses Benzin nicht für ihre Zwecke verwenden.

Lässt sich eine solche Umweltherrschaft rechtfertigen? Wem gegenüber und wie? Ohne Naturallokationen können wir so wie jetzt nicht leben, es entsteht also ein Rechtfertigungsbedarf, dem aber nicht in einem Dialog mit noch nicht Lebenden Genüge getan werden kann. Wer nicht einfach den Rechtfertigungsbedarf ignoriert (nach mir die Sintflut...), sieht sich mit vielerlei Ungewissheiten konfrontiert. Es kann ebenso wenig exakt prognostiziert werden, welche Auswirkungen ein bestimmtes Verhalten, ein bestimmter Umgang mit der Natur heute auf die Zukunft haben wird, wie vorhergesagt werden kann, welche Argumente (welche Ethik) von künftigen Generationen prinzipiell akzeptabel sind oder faktisch akzeptiert werden. Denkbar ist auch der Fall der Alienität, eines gänzlich anderen Werte- und Begründungssystems.

Scholtes setzt sich im 3. Kapitel seiner Arbeit kritisch mit verschiedenen, insbesondere ökonomischen, Versuchen auseinander, Umweltherrschaft zu rechtfertigen, bevor er im 4. Kapitel auf die Schriften des indischen Ökonomen Amartya K. Sen eingeht. Dessen positiver Freiheitsbegriff hat zwei zentrale Aspekte, „Processes and Opportunities" (S. 115), also nicht nur eine (menschen-)rechtliche Dimension, sondern auch die materielle Basis der Freiheit. Dazu wiederum gehören Naturressourcen.

Was folgt daraus? „Als These zusammengefasst heißt dies: Freiheit ist im Zusammenhang mit Umweltherrschaft deshalb als zwischengesellschaftlich akzeptable Referenz zur Naturbewertung ... anzusehen, weil *jede* Gesellschaft auf Freiheit als *notwendige* Bedingung *jedes* Handelnkönnens baut" (S. 269). *Jürgen Maaß, Linz*

BIOWISSENSCHAFTEN

STEINECK, CHRISTIAN/DÖRING, OLE (Hg.): **Kultur und Bioethik. Eigentum am eigenen Körper.** Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 2008 (Recht, Ethik und Ökonomie der Biotechnoloige; 21), ISBN 978-3-8329-3249-7, 162 S., Brosch., EUR 39.00

Der vorliegende 21. Band der Schriftenreihe *Recht, Ethik und Ökonomie der Biotech-*

nologie beschäftigt sich gleich mit zwei großen Schwerpunkten des gegenwärtigen bioethischen Diskurses: zum einen mit unterschiedlichen kulturellen Sichtweisen auf solche Themen wie Organtransplantation, Eizellspende, Schönheitsoperationen etc.; zum anderen mit der relativ neuen, und derzeit in Deutschland durch die veränderte Gesetzgebung zur Gewebespende sehr aktuellen, Problematik des Eigentums am eigenen Körper. Beide Komplexe werden in den acht Abschnitten von Autoren aus Deutschland, Japan und Südkorea miteinander verknüpft.

Einleitend wird durch die Herausgeber Christian Steineck und Ole Döring zunächst die Entwicklung von Eigentum als kulturelle Errungenschaft und Rechtsinstitut beschrieben. Dieses in der bürgerlichen Revolution erkämpfte Rechtsgut dient der Realisierung von Freiheit. Gerade in Bezug auf den eigenen Körper war und ist dies bis heute jedoch problematisch. Religiös wird dies durch die Unverfügbarkeit des Leibes gefasst – insofern gehen die Autoren folgerichtig auf den unterschiedlichen Sprachgebrauch von Leib und Körper und die sich daraus ergebenden Konsequenzen für Eigentum ein.

Die kulturell unterschiedlichen Folgerungen erstrecken sich, wie gerade die sehr ausführlich dargestellten buddhistischen Positionen zeigen, nicht nur auf die Spende von Organen, sondern auch auf deren Empfang. Im Beitrag von Miki Olschina zur Situation in Japan wird gezeigt, dass die Auffassung, Leben und Körper seien in buddhistischer Tradition kein Eigentum, auch bedeuten kann, dass der Wille des Organempfängers, sich durch ein neues Organ ein besseres und längeres Leben zu verschaffen, als bedenklich empfunden wird.

Unter Aufgreifen des inzwischen klassischen Falls von John Moore, der als erster Mensch finanzielle Anteile an einer Entdeckung, die mit seinem Körpermaterial in Californien gemacht worden war, einklagte (und über einen Vergleich auf der Grundlage von Nichteinwilligung zur Entnahme auch bekam, nicht jedoch als „Erlös" für das Material) geht Nils Hoppe in seinem Beitrag ausführlich auf diverse juristische Schwierigkeiten durch Überlappung von Rechtsverhältnissen ein: persönlichkeitsrechtliche Bindungen bestehen für die „Quelle" des Köpermaterials weiter fort; sachenrechtliche Eigentumsrechte bleiben beim Träger, der anderen Nießbrauch einräumen oder Quasi-Eigentumsrechte auf forschende Institutionen übertragen kann; Besitzrechte liegen bei der lagernden Institution, die dafür auch haftungsrechtlich verantwortlich ist; Urheberrechte an erhobenen Daten erlangen die Forscher und ggf. die Datenbankbetreiber; geistige Eigentumsrechte (Patentrechte) machen Forscher bzw. Unternehmen geltend. Ingrid Schneider beschäftigt sich in ihrem Beitrag ebenfalls mit diesen Fragestellungen und geht außerdem auf die sozialen Probleme ein: Zweifel, ob wirklich eine informierte, freiwillige Zustimmung vorliegt; Gefahr, dass wichtige Risiken verschwiegen werden; der finanzielle Anreiz kann höher gewertet werden als mögliche Risiken; Unterprivilegierte könnten sich zur „Spende" genötigt sehen; soziales Ungleichgewicht bei Spendern; der Beitrag zum „Endprodukt" ist nicht qualifizierbar. Für europäische Leser unbekannt und spannend ist sicher auch der Beitrag von Thomas Eich zu Verfügungsrechten am eigenen Körper im Islam am Beispiel von Schönheitsoperationen, Intersexualität und Hymen-Restauration.

Insgesamt öffnet das Buch den Blick sowohl für außereuropäische bzw. nichtchristlich geprägte Diskurse zu aktuellen bioethischen Fragestellungen als auch zu neuen Sichtweisen und ihren jeweiligen Konsequenzen in Fragen des Eigentums am eigenen Körper.

Viola Schubert-Lehnhardt, Halle/Saale

MEDIZIN

THOMAS, HANS (Hg.): **Ärztliche Freiheit und Berufsethos.** Dettelbach: J. H. Röll, 2005, ISBN 3-89754-112-2, 294 S., kart., EUR 19.80

Der Arzt gehört traditionell zu den sog. „freien Berufen" – dies ist nicht nur eine steuerfiskalische Einordnung, sondern beruht wesentlich auch mit darauf, dass der Arzt in seinen Entscheidungen nur seinem Gewissen verantwortlich sein soll. Dies gebietet ihm, so das jahrtausendealte Berufsverständnis, die für den jeweiligen Kranken bestmögliche Behandlung auszuwählen und durchzuführen. Doch scheint diese Freiheit durch gesetzliche Regelungen, Sparzwänge, Vorgaben bestimmter Körperschaften (Krankenkassen etc.) zunehmend eingeschränkt zu sein. Ist somit das Berufsethos in Gefahr? Kann der einzelne Arzt noch nach seinem Gewissen entscheiden, wenn gesellschaftlich-politische Vorgaben seine Tätigkeit immer mehr reglementieren? Wird von ihm überhaupt noch ein entsprechendes Standesethos und dessen verantwortungsvolle Umsetzung erwartet – oder nur noch eine „biotechnische Dienstleistung"? Dieser Grundsatzfrage gehen so namhafte Autoren wie E. D. Pellegrino, J.-D. Hoppe, A. Laufs, N. Matthes, W. Kluth, Ch. Hillgruber, R. L. Walley, J. Keown, W. B. Hurlbut und G. van Kaick nach. Das Buch lebt sowohl durch die geschilderten Lebenserfahrungen seiner Autoren und deren Wirken in unterschiedlichen Kulturkreisen als auch durch die scharfen Positionsbestimmungen. Hier wird zur Grundfrage des ärztlichen Ethos, der Budgetierung im Gesundheitswesen, des Schwangerschaftsabbruches und der Sterbehilfe deutlich Position bezogen. Vielleicht mag manchem Leser die hier von den Autoren gelebte und beschriebene Positionierung in unserer durch Wertepluralismus geprägten Zeit zu einseitig erscheinen – und als Nachteil vorliegenden Buches. Jedoch, so meint die Rezensentin, bedarf es gerade in Zeiten des allgemeinen Pluralismus eindeutiger Standpunkte und Entscheidungen.

Hervorhebenswert ist auch die Darstellung und Auseinandersetzung mit dem „Marty-Report" des Europarates zur Sterbehilfe und des Projektes vom „President's Council on Bioethics" aus den USA: „Jenseits der Therapie. Biotechnologie und das Streben nach Glück". In anderen Publikationen wird solchen Dokumenten meist nur wenig Raum zugesprochen, selten ist der Analyse so wie hier jeweils ein ganzer Beitrag gewidmet – was dem Leser dann meist das eigene Urteil erschwert.

Aufgrund der o.g. strikten Positionierung der Autoren wird das Buch Streit und Diskussionen auslösen – und erfüllt damit ein wichtiges Anliegen in einer Zeit, in der es notwendig ist, dass sich möglichst viele Menschen am Nachdenken über die künftige Entwicklung unseres Gesundheitswesens und seiner „Angebote" beteiligen.

Viola Schubert-Lehnhardt, Halle/Saale

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

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

Verlag, Auslieferung, Druck:

RESCH VERLAG
Maximilianstr. 8, Pf. 8
A-6010 Innsbruck

Tel. +43 (0)512-574772
Fax +43 (0)512-574772-16

Email: info@igw-resch-verlag.at
http://www.igw-resch-verlag.at/

Anschrift der Redaktion:

ETHICA, Pf. 8, A-6010 Innsbruck

Bezugsbedingungen:

Preis im Abonnement jährl. EUR 37.40 [D], sFr 64.–
Einzelheft EUR 11.20 [D], sFr 17.30
jeweils zuzüglich Versandspesen

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: Innsbruck.

Die Zeitschrift und alle in ihr enthaltenen Beiträge und Abbildungen sind urheberrechtlich geschützt. Jegliche Verwendung außerhalb der Grenzen des Urheberrechts ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig.
Mit der Annahme des Manuskripts gehen bis zum Ablauf des Urheberrechts das Recht zur Veröffentlichung sowie die Rechte zur Übersetzung, zur Vergabe von Nachdruckrechten, zur elektronischen Speicherung in Datenbanken, zur Herstellung von Sonderdrucken, Fotokopien und Mikrokopien an den Verlag über. Eingeschlossen sind auch das Recht zur Herstellung elektronischer Versionen sowie das Recht zu deren Vervielfältigung und Verbreitung online und offline ohne zusätzliche Vergütung.
Die Ansichten der Autoren von ETHICA decken sich nicht notwendigerweise mit der Auffassung des Herausgebers.
Der Verlag übernimmt keinerlei Haftung für unverlangt eingereichte Manuskripte.
Die Verfasser von Leitartikeln erhalten von jedem veröffentlichten Originalbeitrag 20 kostenlose Sonderdrucke.
Gewünschte Mehrexemplare sind vor Drucklegung bekanntzugeben und werden zum Selbstkostenpreis verrechnet.

ETHICA WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

Leitartikel des Jahrgangs 2007:

Monika Bobbert: Was macht Menschsein aus, wenn Biotechniken die Spezies verändern? Ethische Fragen der Forschung mit embryonalen Stammzellen, alternativen Klonverfahren und Chimären

Martin Heinrich: Von der Gefahr pädagogischer Urteile über moralisches Urteilen. Kritische Anmerkungen zur Wirkung von Kohlbergs Theorie der Moralentwicklung

Elisabeth Hildt: Zur Relevanz einer weiten Autonomiekonzeption für die biomedizinische Ethik

Bernhard Irrgang: Wegbereiter einer alternativen Moderne? Der Überwachungsstaat als Antwort auf Verunsicherung durch terroristische Umnutzung von Technologie

Dragan Jakowljewitsch: Worin unterscheidet sich der negative Utilitarismus vom tradierten Utilitarismus und lässt er sich mit ihm kombinieren?

Nikolaus Knoepffler: Prinzipien und Regeln einer nicht-medizinischen Bio-Ethik

Petra Mayr: Es ist nicht alles Gold, was glänzt... Von der Universalisierung und dem Objektbereich der goldenen Regel

Christoph Rehmann-Sutter: Embryoselektion zur Gewebespende? Fälle von PID-HLA und ihre Analyse in individual- und sozialethischer Perspektive

Josef Römelt: Auf dem Weg zu einem sachgerechten Verständnis der Menschenwürde

Josef Römelt: Vom freien Willen als bindende Selbstbestimmung zur offenen Lebenssuche. Gibt es eine autonome Willensbildung?

Hanspeter Schmitt: Gewissensbildung. Zur Soziogenese sittlicher Kompetenz

Klaus Thomalla: Verfassungsrechtliche Elemente des Menschenwürdediskurses und ihre philosophischen Implikationen

Werner Veith: Generationen beteiligen! Grundzüge einer Theorie intergenerationeller Gerechtigkeit

Andreas Vieth: Ausweitungsstrategien des moralisch Relevanten in der Angewandten Ethik als philosophische Teildisziplin

Weitere Rubriken: Disskussionsforum, Aus Wissenschaft und Forschung, Dokumentation, Nachrichten, Bücher und Schriften

RESCH VERLAG, Maximilianstr. 8, Postfach 8, A-6010 Innsbruck
Tel. +43 (0)512-574772, Fax +43 (0)512-574772-16
info@igw-resch-verlag.at http://www.igw-resch-verlag.at/

ISSN 1021-8122