

# WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

Bernhard Irrgang: Identität und Privatheit im Internet

DIETER WITSCHEN: Zur Rede von unveräußerlichen Menschenrechten

Werner Thiede: Ethik und Wirtschaft – ein Spannungsverhältnis? Theologische Grundsatzüberlegungen

HARALD SEUBERT: Führt Moral "unumgänglich zur Religion"? Zu Kants Tektonik der praktischen Vernunft und ihrer aktuellen Bedeutung

Bücher und Schriften



# ETHICA WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

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

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

Redaktion: Prof. 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, LMU München (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. 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. 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

17. Jahrgang

3 - 2009

Innsbruck: Resch

Leitartikel

Bernhard Irrgang: Identität und Privatheit im Internet
DIETER WITSCHEN: Zur Rede von unveräußerlichen Menschenrechten 219
Werner Thiede: Ethik und Wirtschaft – ein Spannungsverhältnis? Theologische Grundsatzüberlegungen
HARALD SEUBERT: Führt Moral "unumgänglich zur Religion"?  Zu Kants Tektonik der praktischen Vernunft und ihrer aktuellen  Bedeutung
Informationssplitter
Bücher und Schriften
Friedrich Kübler: Medien, Menschenrechte und Demokratie. Das Recht der Massenkommunikation (J. Maaß)
Harald Lemke: Ethik des Essens. Eine Einführung in die Gastrosophie (K. Weber)
Axel Bohmeyer: Jenseits der Diskursethik. Christliche Sozialethik und Axel Honneths Theorie sozialer Anerkennung (M. Heimbach-Steins)
Reinhard Marx: Das Kapital – ein Plädoyer für den Menschen (F. Keller) 283
Julia Dietrich u. a.: Konkrete Diskurse zur ethischen Urteilsbildung.  Ein Leitfaden für Schule und Hochschule am Beispiel moderner Biotechnologie (B. Schmid)
Tony Hope: Medizinische Ethik (B. Bleyer)



## **BERNHARD IRRGANG**

# IDENTITÄT UND PRIVATHEIT IM INTERNET

Irrgang, Bernhard; Prof. Dr. phil. habil., Dr. theol., geb. 1953, Prof. für Technikphilosophie; an der TU Dresden seit 1993; Studium der Philosophie, katholischen Theologie, Germanistik und Indologie an der Universität Würzburg 73/82, der kath. Theologie und Philosophie in Passau und München 83/86. Erstes Staatsexamen Lehramt Gymnasien 1979, 1982 Promotion in Philosophie (Würzburg); Referendariat Lehramt Gymnasien 83/85 in Landshut; 1985 TU Braunschweig wiss. Hilfskraft in Philosophie. 1986-1991 Akademischer Rat a. Z. am Institut für Moraltheologie der Universität München. Promotion in Theologie (Würzburg) 1991. Wiss. Mitarbeiter am Institut für Systematische Theologie der Universität Siegen 92/93. 1992/93 Lehrbeauftragter des Genzentrums in München; Dozent für Philosophie an der VHS München 1985-1998, an der VHS Siegen 1992/93. 1996 Habilitation in Philosophie in Bamberg; Kommissarischer Leiter des "Zentrums für interdisziplinäre Technikforschung" von 1994-1998, geschäftsführender Direktor des Zentrums vom 1/1999 bis 4/2002; Senatskommission für Tierversuche (ab 1997), Umweltkommission (ab 2001); Vertrauensdozent des CUSANUS-Werkes (ab 1998); von 1/2001 bis 1/2003 geschäftsführender Direktor des Instituts für Philosophie; Mitglied der Ethik-Kommission des Universitätsklinikums (seit 2006).

Arbeitsschwerpunkte: Geschichte der Philosophie im 17., 18. und 20. Jahrhundert; philosophische Fragen von Wissenschaft, Technik und Technologie; STS-Studien und amerikanische Technikphilosophie; Technologie- und Kulturtransfer; Kulturtheorie der Technik, Technische Entwicklung und frühe technische Kulturen; Technoscience-Forschung; Technologiefolgenabschätzung und Technologiegestaltung insbesondere bei Gentechnologie, Biomedizin, Informationstechnologie/KI und Expertensysteme, Robotik; Neurophilosophie; Grenzfragen Biologie/Philosophie; angewandte und hermeneutische Ethik; Technikethik; Ökologische Ethik, (bio-)medizinische Ethik, interkulturelle Umweltethik. Weiterbildung: mehrere Unterrichtsmodelle zur Umweltethik; Medizinethik.

Neuere Veröffentlichungen (ab 2005): Posthumanes Menschsein? Künstliche Intelligenz, Cyberspace, Roboter, Cyborgs und Designer-Menschen – Anthropologie des künstlichen Menschen im 21. Jahrhundert; Stuttgart 2005; Einführung in die Bioethik, München 2005; Technologietransfer transkulturell. Komparative Hermeneutik von Technik in Europa, Indien und China; Frankfurt u. a. 2006; Hermeneutische Ethik. Pragmatisch-ethische Orientierung für das Leben in technologisierten Gesellschaften; Darmstadt 2007; Gehirn und leiblicher Geist. Phänomenologisch-hermeneutische Philosophie des Geistes, Stuttgart 2007; Technik als Macht. Versuche über politische Technologie; Hamburg 2007; Philosophie der

Technik; Darmstadt 2008; Der Leib des Menschen. Grundriss einer phänomenologisch-hermeneutischen Anthropologie; Stuttgart 2009; Grundriss der Technikphilosophie. Hermeneutisch-phänomenologische Perspektiven; Würzburg 2009.

Das Internet ist ein elektronischer Markt für Informationen. Dabei ist klar, dass Drogen, Pornografie usw. von Kindern ferngehalten werden sollten. Die unterschiedlichen Einstellungen zur Sexualität und zur Befreiung der Sexualität sollten aber berücksichtigt werden. Bevormundung von Erwachsenen sollte es jedoch nicht geben. Der Cyberspace erscheint als die letzte Grenze für Freiheit und Privatheit im modernen Überwachungsstaat. Dabei entsteht die Frage, ob die neue Technologie den alten Entwicklungspfaden folgen muss. Es treten Widersprüche in der Kampagne für die Hypermedienfreiheit auf. Virtuelle Gemeinschaften können sich zu schützen versuchen. Aber Verschlüsselung kann auch durch verbrecherische Gruppen missbraucht werden. Die Kryptoanarchie der virtuellen Gemeinschaften ist also ambivalent zu sehen. Insofern ist auch eine gewisse Transparenz zu fordern, die aus der Beobachtbarkeit und Überwachbarkeit stammt. Deshalb müsste Cyberfreiheit neu definiert werden. Der Kommerz und die Kolonialisierung des Cyberspace haben die Cyberfreiheit auf jeden Fall eingeschränkt.<sup>2</sup>

Die Deklaration der Unabhängigkeit des Cyberspace begründete die Tradition einer untergründigen Internetanarchie. Dies führte zu einem Anwachsen von sogenannten illegalen Transaktionen. Genau genommen verändern sie unsere ökonomischen und gesellschaftlichen Strukturen. Die Umgehung von Besteuerung beim Warenaustausch im Internet wird zu Veränderungen unserer ökonomischen Infrastruktur führen. Das Arbeiten in virtuellen Firmen, das allerdings mit realem Geld bezahlt werden muss, ist hier ein Beispiel. Die Verschlüsselungstechnologien sind ein wichtiger Datenschutz. Wir haben aber in diesem Fall immer öfter verschwimmende Grenzen. Wer hat die gesetzgeberische Kraft im Cyberspace? Konflikte zwischen Systemadministratoren und Nutzern sind vorprogrammiert. Die technoliberalen Ideale und technischen Utopien der Gründerzeiten waren möglicherweise nicht viel mehr als Piraterie oder Visionen von Revolution und vielleicht der Traum von autonomen Inseln im Netz.<sup>3</sup>

In manchen Ländern müssen sich Internetnutzer bei der Polizei registrieren lassen. Ansonsten versteht sich das Internet als Bewegung für Offenheit

P. Ludlow (Hg.): Cryptoanarchie, Cyberstates and Pirate Utopias (2001), S. 47 – 57.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Ders., ebd., S. 66-76.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Ders., ebd., S. 1–21.

und Freiheit. Im WWW gibt es passwortgeschützte und öffentliche Seiten, es gibt elektronische mailbasierte und verteilte Listen. Die meisten Gesetzgeber verstehen nicht, dass das Netz mehr ist als eine Erweiterung des Fernsehens oder des Telefonierens. Jedermann hat nun die Macht, die früher die Fernsehgesellschaften oder Telefongesellschaften hatten.<sup>5</sup> Anarchie meint nicht Gesetzlosigkeit. Die Verschlüsselungsanarchie ist nicht unvermeidbar.<sup>6</sup> Die Gefahren der Verschlüsselung liegen in der Verschleierung von Verbrechen und dem Schutz krimineller Organisationen.<sup>7</sup> Notwendig sind weltumspannende Gesetze, nationales Gesetz ist nicht ausreichend. Persönlichkeits- und Eigentumsrechte sind im Rahmen von Wirtschaftsrechten zu schützen, dürfen aber gesellschaftliche Entwicklungen im Hinblick auf anwachsende Kundenorientierung nicht blockieren. Die Grenze der virtuellen Realität ist real. So spielt die Wirtschaftskriminalität im Sinne eines Verstoßes gegen das Copyright durchaus aus der Realität in die virtuelle Realität hinein und umgekehrt. Daher stellt sich die Frage, ob Selbstregulierung für das Internet ausreicht. Oder muss man nicht doch viel mehr Konflikte einfach entschärfen? 8 Soziale Sanktionen sind auch für das Internet möglich, müssen teilweise allerdings erst noch entwickelt werden. Zum Beispiel bedarf die Versteuerung von Internetbestellungen der staatlichen Regulierung<sup>9</sup>, aber auch der Verbraucherschutz muss intensiviert werden, um dies durchsetzen zu können. Ein anderer Bereich ist die Mediengesetzgebung.

# 1. Privatheit – mehr als liberales Defensivrecht im modernen Überwachungsstaat?

Samuel Warren und Louis Brandeis haben das Recht auf Privatheit bereits im 19. Jahrhundert gefordert. Ausgangspunkt ist die Verletzung von Privatheit und der Schutz des Individuums vor kriminellen Übergriffen. Das Strafrecht beruht häufig auf Reaktivität, aber Internetkriminalität ist nicht mit einem Konzept persönlicher Schuld zu bekämpfen, da es sich um strukturelle Probleme handelt. Das Problem digitaler Dossiers ist der ständige Angriff, der permanent abgewehrt werden muss. Es handelt sich nicht um vereinzelte

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Ders., ebd., S. 33.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Ders., ebd., S. 39-45.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Ders., ebd., S. 86-95.

Ders., ebd., S. 105 - 111.

<sup>\*</sup> Ders., ebd., S. 145 – 165.

<sup>9</sup> Ders., ebd., S. 310.

Attacken. Nicht alle Probleme mit Privatheit sind dieselben. Gerichte suchen nach spezifischen Verletzungen, nach zugefügten Schäden oder Missbräuchen. Aber das Netz verbindet Individualität mit Anonymität. Jede E-Mail kann gefälscht sein (es kann sich ein ganz anderer dahinter verbergen, als vorgegeben wird). So kommt das Architekturkonzept zum Zug, das Strukturen untersucht. Das Internet hat ein Design. In diesen Strukturen drücken sich Ideen aus. 10 Die Datenstruktur hat die Architektur eines Panoptikums. Es ist eine Architektur der mangelnden Kontrolle der Wahrhaftigkeit des Dargestellten und der Verletzlichkeit des Nutzers. Privatheit muss durch architektonische Formen geschützt werden, denn aufgrund seiner paradoxalen Struktur fördert das Internet Individualität und Privatheit, bedroht diese aber zugleich in massiver Weise. Der Strukturwandel der Öffentlichkeit hat technologisch eine Schallmauer durchbrochen und wird zu großen Teilen der Öffentlichkeit vorenthalten. Kreditbetrug bringt z. B. einen alten Mann um seine finanzielle Identität, um seine Kreditwürdigkeit und führt zur Unfähigkeit, die gar nicht ihm zuzuschreibenden Schulden zurückzuzahlen. Und er weiß noch nicht einmal, warum. Kreditwürdigkeit und Zukunftschancen auf dem Arbeitsmarkt, Wohnungsmarkt usw. hängen zusammen in der Funktionalität des Alltags. Sie können untergraben werden durch falsche Daten, durch das Nichtlöschen von Daten usw. Die eigene Identität kann unzweifelhaft Schaden erleiden durch bestimmte kriminelle Vorfälle und Taten. Opfer erfahren oft erst Jahre später vom Identitätsdiebstahl und sind häufig machtlos. Schlechte Architekturen erhöhen die Verletzlichkeit für solche Verbrechen. In diesem Zusammenhang müsste die Sicherheit erhöht werden."

Wir befinden uns in der Mitte einer Informationsrevolution. In den letzten Dekaden wurden wir Zeugen einer dramatischen Transformation in der Art und Weise, wie wir einkaufen gehen, zur Bank gehen und unserem täglichen Geschäft nachgehen. Digitale Akten werden in verschiedenen Arten und Weisen genutzt, die unser alltägliches Leben in grundlegender Art und Weise beeinflussen. Dennoch wissen wir wenig darüber, wie persönliche Information genutzt wird. Es geht um die Sammlung von Information, insbesondere auch von persönlicher Information. Unternehmen können detaillierte Dossiers über Konsumverhalten anlegen. Genau solche Möglichkeiten bestehen nun auch gegenüber weltanschaulichen und religiösen Einstellungen. Privatheit hängt

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> D. Solove: The digital person (2004), S. 93-98.

<sup>11</sup> Ders., ebd., S. 99-115.

<sup>12</sup> Ders., ebd., S. 1-5.

in starkem Maße davon ab, wie dieses Problem konzeptualisiert wird. Traditionelle und moderne Konzepte von Privatheit unterscheiden sich. Überwachung spielt eine große Rolle. Der Big Brother ist die absolute Kontrollinstanz, daher muss nach ihrer Autorisierung gefragt werden. Es geht um die Unterdrückung durch totalitäre Regierungen. Wir müssen Privatheit neu durchdenken. Dabei stellt sich nicht so selten ein individuelles Gefühl von Hilflosigkeit ein.<sup>13</sup>

Big Brother ist eine eindrucksvolle Metapher. Die Bildschirmfunktionen sind ähnlich dem Panoptikum. Dabei geht es um die Bedeutsamkeit von Metaphern. Es ist eine Kultur der Überwachung inklusive einer erweiterten Selbstzensur entstanden. Die Macht von Überwachungstechniken ist zu betonen. Überwachungstechniken führen zu Konformität, Zwang und Selbstbewertung in Situationen, in denen es am wichtigsten wäre, ein angemessenes menschliches Urteil zu zeigen. Franz Kafkas Prozess drückt diese Stimmung aus. in der Bürokratie und Macht mit Formen der Enthumanisierung verbunden sind.14 Wenn persönliche Information als Privatheit verstanden wird, dann ist das Problem der Mangel an Kontrolle über die eigenen persönlichen Daten. Das Problem ist, dass der Markt persönliche Informationen nicht schützen kann außer in sehr radikaler Weise. 15 Ist Selbstbegrenzung im Internet weltweit möglich? Aber jeder Markt braucht Rahmenbedingungen für das richtige Funktionieren, auch wenn es sich um Informationen handelt. Der erste moderne Zensus wurde 1790 durchgeführt und dabei wurden Informationen für die Regierung abgefragt. Technologie ist ein Faktor bei der Informationssammlung. Soziale Sicherheitssysteme brauchen Datenverarbeitung. Damit stellt sich der Staat als größter Nachfrager nach sozialen Daten dar. Die Computerisierung erhöhte die Kapazität der Verarbeitung und ließ private Datenbanken entstehen angesichts einer Massenkonsumorientierung. Die besten Kunden können nun durch das Unternehmen identifiziert werden. Es gibt einen anwachsenden Durst nach persönlicher Information. Heute werden ganze Informationsimperien aufgerichtet und Kreditgesellschaften gegründet, um die Kreditwürdigkeit eines Kunden zu überprüfen. Außerdem gibt es medizinische Datenbanken.16

Staatliche Statistiken, Berichte, ganze Berichtssysteme, ihre Computerisierung und Digitalisierung, die Vernetzung und die Erhöhung der Zugangsmöglichkeiten zu solchen öffentlichen Daten sind eine weitere Quelle für feh-

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> Ders., ebd., S. 5-9.

Ders., ebd., S. 27-52.

<sup>15</sup> Ders., ebd., S. 76-92.

<sup>16</sup> Ders., ebd., S. 13-23.

lerhafte Architektur und Identitätsdiebstahl. Die Regulierung öffentlich gesammelter Akten muss angegangen werden. <sup>17</sup> Es gibt Spannungen zwischen Transparenz und Privatheit. Dabei wird die digitale Biografie immer wichtiger. Zum Beispiel wirkt die Veröffentlichung der Liste der Eltern, die den Unterhalt ihres Kindes nicht bezahlen können, für viele Eltern sehr nachteilig. Nicht jede Information ist für öffentlich zugängliche Listen geeignet. Außerdem muss Redefreiheit gewährleistet werden. <sup>18</sup> Die Gesetze zum Schutz der Privatheit sind bislang nicht ausreichend. Die Privatheit wird kontinuierlich ausgehöhlt. Aber Privatheit ist nicht primär eine Frage der Technik. <sup>19</sup>

Man kann Privatheit als Fortsetzung der Interpretationsansätze von John LOCKE und seinem Personbegriff sowie dem Begriff der kantischen Autonomie interpretieren, obwohl die Autonomie der Moral genau das Gegenteil von Individualität darstellt. Eher könnte man an die "Selbstzweckformel" denken, die der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten zugrunde liegt.20 Häufig jedoch kommt es zu Ansätzen, die Privatheit eher als instrumentellen denn als einen intrinsisch ethischen Wert betrachten. Genau genommen ist Privatheit ein soziales, kulturelles und juristisches Konzept, welches abhängig ist von der jeweiligen Interpretation in unterschiedlichen Nationen und Kulturen. Vertrauenswürdigkeit hängt ab von Managementverantwortlichkeit, und Sicherheit ist letztendlich ein technischer Status. In Europa ist das Konzept die Aufklärung. Das Konzept von Warren und Brandeis von Privatheit ist klar darauf ausgerichtet, eine Konzeption von Privatheit zu etablieren, das mehr als einen instrumentellen Wert in ihr sieht. Geheimhaltung und Datensicherheit scheinen eine wichtige Verknüpfung zum Informationsbegriff zu haben. Außerdem müssten intellektuelle Eigentumsrechte und Systemsicherheit definiert werden. Ein philosophischer Zugang zu technologischen Risiken ist eine qualifizierte Form des Utilitarismus, in dem Risiken und Benutzen interpretiert werden als erwartete Werte.21

Privatheit als Wert steht keineswegs auf derselben ethischen Ebene wie Autonomie, Personalität und ethische Selbstverwirklichung. Es handelt sich aber auch nicht bloß um einen modischen Lifestylewert. Privatheit hängt ab von dem Lebensstil, den man gewählt hat. Wer Politiker oder Schauspieler gewor-

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> Ders., ebd., S. 127-138.

<sup>18</sup> Ders., ebd., S. 140-155.

<sup>19</sup> Ders., ebd., S. 223f.

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> B. IRRGANG: Praktische Ethik aus hermeneutischer Perspektive (1998); ders.: Hermeneutische Ethik (2007).

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> P. Thompson: Privacy, secrecy and security (2001), S. 13-17.

den ist, kann eine absolute Privatsphäre für sich nicht reklamieren, obwohl es auch für diese Menschen Zonen von Privatheit geben muss, die vor den Augen anderer zu schützen sind. Die Idee, dass Wissen oder Information ökonomische Bedeutsamkeit hat und auf dem Markt getauscht werden kann, ist nicht neu, hat aber in den letzten 50 Jahren aufgrund der raschen Expansion der Informationstechnologien eine Revolution hervorgerufen.<sup>22</sup> Information ist zu einer Form von Kapital geworden.<sup>23</sup> Die öffentliche Bibliothek war eine der wenigen übriggebliebenen kulturellen Plätze, die fast vollständig außerhalb von ökonomischen Marktbeziehungen stand. Für das Internet gilt dies nicht in gleichem Maße.<sup>24</sup> Die Informationstechnologien haben die Arbeit und die Arbeitsteilung weiterhin verschärft. Es kam zu einer größeren Teilung der Arbeit zwischen schlechtbezahlten und unsicheren Jobs im Dienstleistungsbereich, bei den Angestellten und Arbeitern und einer Minorität höchstprivilegierter Jobs im Bereich des Managertums, der Ingenieure und bestimmter Professioneller.<sup>25</sup>

Privatheit ist ein umstrittenes Konzept und sehr ambivalent. Privatheit meint, frei zu sein für das eigene Leben, autonome Entscheidungen und informationelle Privatheit. Es geht um den Schutz intimer Beziehungen und Bezugsmöglichkeiten. Informationelle Privatheit umfasst das: Wer was wie über eine Person weiß. Belauschen und Ausspionieren sind Formen der Informationskontrolle. Voyeurismus gab es auch früher. Es gibt aber auch die Verletzung der informationellen Privatheit durch ungewollte Beobachtungen. Die Übermittlung von Daten und die Kontrolle über meine Selbstdarstellung gehören ebenfalls dazu. Mit der Erhebung von Daten geht auch immer die Gefahr ihres Missbrauchs einher. Überwachungskameras können aber auch positive Effekte, z. B. als Beweismaterial, haben. Die Sendung "Big Brother" zeigt, dass ein zumindest zeitweiliger vollständiger Verzicht auf Privatheit ein gesellschaftlich ernst zu nehmendes Phänomen sein kann. Aber ein genereller Verfall des Privaten kann nicht behauptet werden.<sup>26</sup>

Die liberale Perspektive sieht die Überwachung traditionell als Konfrontation des Individuums mit dem Staat.<sup>27</sup> Der Lauschangriff im Haus verletzt dieses Recht auf Privatheit, das in gewisser Weise zu den Eigentumsrechten

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> R. N. Stichler/R. Hauptman (Hg.): Ethics, Information and Technology (1998), S. 169.

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> Dies., ebd., S. 186.

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> Dies., ebd., S. 190.

<sup>25</sup> Dies., ebd., S. 225.

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> R. Grötker (Hg.): Privat! (2003), S. 15-31.

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> Ders., ebd., S. 34-38.

gehört.<sup>28</sup> Die Betonung der privaten Transparenz bei Politikern und Menschen, die in der Öffentlichkeit stehen, und die Überwachungstendenzen hängen mit Vorstellungen einer risikofreien Gesellschaft zusammen.<sup>29</sup> Überwachungsapparate und Aufzeichnungsgeräte erzeugen Gewalt, anstatt sie zu verhindern.<sup>30</sup> Es wurde als Skandal empfunden, dass zwei zehnjährige Jungen unter den Augen von Videokameras einen Zweijährigen entführten und ihn umbrachten. Das ist ein Spektakel der Kriminalität.31 Datenbanken gelten als eine Art kultureller Seismograph. Techniken zur Überwachung und zur Informationssammlung haben immanente Gefahren. Die Unternehmen stehen den Bedrohungen, die von ihren Geräten ausgehen, gleichgültig gegenüber. Man könnte die Kreditkarten und die durch ihren Einsatz ermöglichten Datensammlungen z. B. durch eine Art digitales Bargeld ersetzen. Damit bleibt die Kontrolle persönlicher Daten beim Nutzer. Selbstkontrolle der Unternehmen wird vor gesetzlichen Regelungen bevorzugt. Dennoch kommt es zur Erosion der Privatheit. Mit dem Anonymisierungsgeschäft wird der unberechtigte, aber auch der berechtigte Zugriff auf persönliche Daten verhindert. Verschlüsselung ist eine Alternative. Mit Kundenprofilen können Agenten und Broker mit persönlichen Daten Geschäfte machen. Sie können aber auch zu einer Art Privatheitsberater oder -manager werden.32

Der P3P-Policy-Editor ist ein kostenloses Programm von IBM. 1995 gründeten 22 Firmen die PICS (Platform for Internet Content Selection), um Kinder vor dem Rotlichtmilieu im Internet zu schützen. Der Browser vergleicht die Daten mit den Benutzereinstellungen. So könnten Metasuchmaschinen installiert werden.<sup>33</sup> Privatheit und Datenschutz sind in den meisten Fällen Angelegenheiten für Experten. Es entstehen Kosten der Überwachung, aber auch Kosten des Schutzes der Privatheit. Suchautomatik hilft bei der Rasterfahndung. Es entsteht dabei die Gefahr der Diskriminierung und der Unverhältnismäßigkeit der Datenerhebung. So werden Muster und Profile von Menschen in der Privatheit erstellt, die keineswegs richtig sein müssen. Verfahren der Automatisierung haben hier ihre eigene Dialektik.<sup>34</sup> Im Hinblick auf den Terroranschlag des 11. September sollten wir nicht unbedingt darauf verweisen, dass Freiheit die Wurzel der Verwundbarkeit des Westens darstellt. Es scheint

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> Ders., ebd., S. 47-59.

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> Ders., ebd., S. 68-73.

<sup>30</sup> Ders., ebd., S. 91f.

<sup>31</sup> Ders., ebd., S. 99.

<sup>&</sup>lt;sup>32</sup> Ders., ebd., S. 121-136.

<sup>&</sup>lt;sup>33</sup> Ders., ebd., S. 139-144.

<sup>&</sup>lt;sup>34</sup> Ders., ebd., S. 183-186.

mindestens genauso plausibel zu argumentieren, dass die Technologien, die westliche Gesellschaften haben, eher als die Freiheit verantwortlich sind für ihre Verletzlichkeit. Die Idee, das Hochrisikotechnologien möglicherweise sogar ein Feind der Freiheit sind, dürfte nicht überraschen angesichts der Probleme, die von ihnen hervorgerufen werden. Die Amerikaner sind nicht in der Lage, ihren Lebensstil aufzugeben, der von diesen Technologien abhängig ist, selbst dann, wenn diese Art von Technologie ihre demokratische und fundamentale Freiheit untergräbt.<sup>35</sup>

# 2. Autonomie, Paternalismus und Selbstbestimmung

Der Begriff der Person findet in der deutschen Alltagssprache wenig Verwendung. Es geht um autonome Personen, auch um die anderen autonomen Personen. Mit dem Personsein werden zentrale Eigenschaften des Menschen verbunden. Dabei gibt es eine deskriptive und eine präskriptive Verwendung des Personbegriffes. Im Personproblem kulminieren eine Reihen von Problemen: 1) das Leib-Seele- oder Körper-Geist-Problem, 2) das Freiheitsproblem, 3) das Problem des Selbstbewusstseins, 4) das Problem der Begründung der Ethik. Eine zentrale Frage ist dabei die Frage nach den Identitäten menschlicher Personen. Die Frage nach der personalen Identität ist nicht gerade wohl bestimmt. Frage nach der personalen Identität ist nicht gerade wohl bestimmt. Voraussetzung hierfür ist die reflexive Authentizität. Persönlichkeit wird verstanden im Sinne eines evaluativen Selbstverständnisses, das wiederum die Basis von Handlungsautonomie darstellt.

Selbstbestimmung gehört zu den zahlreichen Begriffen, die seit dem 16. Jahrhundert aus der Verknüpfung eines eingeführten Substantivs mit dem in dieser Zeit sprachlich gefestigten Pronomen "selbst" gebildet werden. Erst in Kants Schriften ist der Ausdruck an zwei Stellen nachweisbar. Er wird dabei nicht als Übersetzung für Autonomie eingeführt, sondern dient der Erläuterung anderer Ausdrücke. Erst der begriffliche Kontext lässt erkennen, dass Selbstbestimmung und Autonomie partiell zur Deckung kommen. In allen Fällen ist Selbstbestimmung Ausdruck und Ziel menschlicher Freiheit. Der Übergang zu

<sup>&</sup>lt;sup>35</sup>A. JÜRGENSEN: Terrorism, Civil Liberties, and Preventive Approaches to Technology (2004), 55-59.

<sup>&</sup>lt;sup>36</sup> M. Quante: Person (2007), S. 1-6.

<sup>&</sup>lt;sup>37</sup> Ders., ebd., S. 175.

<sup>38</sup> Ders., ebd., S. 193.

<sup>39</sup> Ders., ebd., S. 213.

den Bestimmungen der praktischen Vernunft macht eine Akzentverlagerung nötig: Autonomie ist Ausdruck der reinen Selbsttätigkeit des Willens. Bereits in der Antike gibt es Vorläufer für die Theorie der Selbstbestimmung. Leben und Lehre des Sokrates belegen die Möglichkeit der Selbstbeherrschung mit dem Ziel der Selbstgenügsamkeit. Reflexivität und Parallelität der Selbstbestimmung finden in der nachfolgenden Theoriebildung des Mittelalters und in der Neuzeit große Aufmerksamkeit. Selbstbestimmung impliziert ein Beharren auf der Möglichkeit des Handelns nach eigenen Vorstellungen.<sup>40</sup>

Im 18. Jahrhundert etablierte sich ein Begriffsverständnis, das Selbstbestimmung in die Nähe von Selbstverwirklichung rückt. Entscheidend ist dabei der notwendige Bezug auf das einzelne Selbst. Selbstverwirklichung zusammen mit Emanzipation und Mündigkeit wurden zu den meistgenannten Begriffen in der Aufklärung wie auch in der Reformpädagogik seit 1960.41 Das Wort "Selbstbewusstsein" und seine fremdsprachlichen Entsprechungen wurden erst im 17. und 18. Jahrhundert geprägt, und zwar als zentraler Terminus in der aufkommenden Subjektphilosophie, welche die Selbstreflexion des denkenden Ichs zum Prinzip aller Erkenntnis schlechthin erhob und deswegen Selbstbewusstsein überhaupt problematisierte. Ansatzpunkt ist der mit René Descartes verbundene Gedanke des ego cogito. Der Begriff Selbstbildung mit den Verben sich selbst bilden bzw. sich selbst ausbilden begegnet zuerst in den deutschen Drucken der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts und hat in den anderen Sprachen keine genaue Entsprechung. Er bezieht sich auf Selbstbestimmung, Selbstentfaltung, Selbsterziehung, Selbstveredelung, Selbstvervollkommnung, Selbstverwirklichung und bedeutet Anregung und Vollzug einer dem Menschen eigenen freien Entwicklung. Selbstbildung kommt vermutlich erstmals bei J. G. HERDER vor und steht in engem Zusammenhang mit dem Konzept der Individualität. Jeder Mensch muss sich ins Große und Ganze vervollkommnen und wirken. So schreibt W. VON HUMBOLDT. Er muss sich anstrengen, um auf je individuelle Weise die Menschheit in sich selbst hervorzubringen.<sup>42</sup> In der Pädagogik des 19. und 20. Jahrhunderts wird die Selbstbildung von der Selbsterziehung zurückgedrängt, welche die Reformpädagogik und die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg beherrscht.<sup>43</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>40</sup> V. Gerhardt: Art. Selbstbestimmung. In: HWP 9, 1995, 335-339.

<sup>&</sup>lt;sup>41</sup> Ders., ebd., S. 344.

<sup>&</sup>lt;sup>42</sup> C. Menze: Selbstbildung (1995), S. 379f.

<sup>&</sup>lt;sup>43</sup> Ders., ebd., S. 382.

# 3. Staatlicher Paternalismus gegen solidarische Autonomie

Der Begriff Paternalismus entstammt einer Diskussion Ende des 19. Jahrhunderts zwischen Progressiven und Konservativen. Die New York Times denunzierte damals überzogene staatliche Einflussnahme, genannt Paternalismus. Paternalismus wurde als angemaßte Autorität bezeichnet. Er diente aber auch zur Bezeichnung der Gewährung von Subventionen. In gewisser Weise taucht hier das Ideal des Nachtwächterstaates auf. Der Individualismus ist nicht nur Attitude, sondern Ausdruck der amerikanischen Identität. Der Paternalismus stimmt in gewisser Weise mit dem Fürsorgestaat überein. Häufig wird von einem Paternalismus in Kontinentaleuropa gesprochen.<sup>44</sup> Autonomie funktioniert als ein moralisches, politisches und soziales Ideal. 45 Es meint den willentlichen Charakter einer menschlichen Handlung mit der Fähigkeit der Person, seine Art und Weise des Lebens auswählen zu können. Durch die Ausübung solcher Fähigkeiten definieren Personen ihre eigene Natur, geben ihr Leben, Bedeutung und Kohärenz und übernehmen Verantwortlichkeit für die Art und Weise der Person, die sie sind. 46 Autonomie bezeichnet auch, sich unabhängig zu fühlen. Selbstverständlich schließt dies nicht den Gebrauch von Sanktionen in einem Gesetzessystem aus. Auch eingeschränkte Freiheit spricht nicht gegen Autonomie.47

Privatheit besteht in der Fähigkeit eines Individuums, über die Information über sich selbst, die anderen zugänglich gemacht wird, die Kontrolle zu behalten. Privatheit schließt Beobachtungen unseres Leibes, unseres Verhaltens und unserer Interaktionen mit anderen ein. Die Konzepte von Privatheit und Autonomie sind unterschiedlich. Autonomie hat einen umfangreicheren Begriffsinhalt als Freiheit, welche mehr oder weniger als Abwesenheit von Zwang bzw. als Anwesenheit von Alternativen interpretiert wird. Freiheit, Macht und Privatheit sind nicht äquivalent mit Autonomie, aber sie haben Beziehungen damit und stellen notwendige Bedingungen für Individuen dar, ihre eigenen Ziele und Interessen entwickeln zu können, ihre Werte effektiv für die Gestaltung und das Leben ihrer Leben werden zu lassen.

<sup>&</sup>lt;sup>44</sup> H.-U. Zude: Paternalismus (2004), S. 24-62.

<sup>45</sup> G. Dworkin: The Theory and Praxis of Autonomy (1988), S. 10.

<sup>46</sup> Ders., ebd., S. 20.

<sup>47</sup> Ders., ebd., S. 22.

<sup>&</sup>lt;sup>48</sup> Ders., ebd., S. 103f.

<sup>&</sup>lt;sup>49</sup> Ders., ebd., S. 107-109.

Auch der Begriff Paternalismus wird in einem weiten Sinn angewandt. Dabei erscheint es nützlich zu sein zwischen einem starken und einem schwachen Paternalismus zu unterscheiden. Hinblick auf den Autonomiebegriff könnte es durchaus im Sinne meiner Autonomie sein, als Sklave zu existieren. Autonomie hängt auch mit der Kontrolle des eigenen Verhaltens und der Konstruktion bzw. dem Design des eigenen Verhaltens zusammen. Autonomie kann naturalistisch als Resultat von Autopoiesisprozessen im kulturellen Bereich gedacht werden. Dort nennt man sie "Lernen mit Selbstkorrektureffekt". Wir erkennen die Gesamtkompetenz menschlicher Personen an, handeln zu können und dafür Verantwortung übernehmen zu müssen. Autonomie schließt damit die Kreativität ein, die es ermöglicht, eigene Wege zu gehen. Damit ist sie mehr als Wahlfreiheit und mehr als individualistische Privatheit. Zur autonomie Selbstverwirklichung bedarf es instrumenteller und sittlicher Werte. Autonomie ist damit der kreative Umgang mit der Situation, in der man sich befindet, nicht nur "informed consent".

# 4. Privatheit im Informationszeitalter

Im Zusammenhang mit den neuen Informationstechnologien wurde vom Ende der Privatheit gesprochen. Vieler Techniken der Kontrolle und Überwachung bedienen wir uns zum Schutz der Privatheit, zur Kontrolle der Freiheit anderer. Beim Anruf mit dem Handy entgehen wir der Kontrolle durch die Familie, sind aber über das Funksignal unseres Handys jederzeit ortbar. Damit findet eine Verschiebung in der Überwachung statt. Die Schaffung immer privaterer Räume erfolgt um den Preis neuer Möglichkeiten der Einsichtnahme. Ganz brisant werden Themen der Privatheit und des Datenschutzes im Zusammenhang mit Genanalysen. Privatheit bedeutet ebenso "Ruhe" und "Ungestörtheit" wie "Persönlichkeits"- und Datenschutz. Computerskepsis und Angst vor dem Überwachungsstaat greifen ineinander. Sie werden als Angriff auf die informationelle Selbstbestimmung gesehen. Autonomie bedeutet: Man muss den Zugang zur eigenen Person kontrollieren können; es bedarf der Räume geschützter Privatheit. Dies gehört zum Selbstverständnis des Menschen. Der Anspruch auf Selbstverwaltung verbindet sich heute mit der Pflicht zur

<sup>50</sup> Ders., ebd., S. 121.

<sup>&</sup>lt;sup>51</sup> Ders., ebd., S. 124.

<sup>52</sup> Ders., ebd., S. 129.

<sup>53</sup> Ders., ebd., S. 150.

<sup>54</sup> B. IRRGANG: Hermeneutische Ethik (2007); ders.: Gehirn und leiblicher Geist (2007).

Selbstvermarktung. Privatheit ist die Angelegenheit eines Gesellschaftstyps, der auch Privateigentum zulässt. Die Metaphorik der Kontrolle und Überwachung ist höchst aufschlussreich. Dabei geschieht es in letzter Zeit immer häufiger, dass Privatheit in eine Handelsware verwandelt wird und sich damit ein neues Geschäftsfeld auftut.<sup>55</sup>

Es gibt viele Gesichter der Privatheit. Zum einen meint Privatheit den Respekt von persönlichen Gefühlen und die Privatheit von sexuellen Beziehungen und letztendlich auch das Recht, allein gelassen zu werden. Die Legitimation sexueller Einstellungen und Praktiken und eines lockeren Lebenswandels kann aber doch nun kein sittlicher Wert sein. Aber auf der anderen Seite manifestiert sich in Privatheit, dass Sexualität frei ist. Die gesundheitlichen Konsequenzen von Privatheit und individualistischem Lebensstil mögen nicht immer erfreulich sein. So kann sexuelle Promiskuität zu HIV führen und ein Lebenswandel mit Drogen und zu viel Nahrungsaufnahme entsprechende Krankheiten hervorrufen. Andererseits meint Privatheit die Kontrolle über die eigene Personalität und impliziert daher Schutzlevel für die Freiheit des Einzelnen.56 Die Unverletzlichkeit des Hauses, das Recht der Verletzung der Privatsphäre durch die Polizei, die informationelle Privatheit einerseits, der gläserne Mensch andererseits und privater Widerstand gegen zu viel Obrigkeit gehören zusammen. Es geht um die Historiographie des privaten Lebens. Dabei ist die Entstehung unserer Privatheit zu berücksichtigen. Kinder haben keine Privatheit. Privatheit wird in verschiedenen Kulturen unterschiedlich bewertet. In Afrika ist Individualität eher sekundär. Japan kennt Privatheit, aber Japaner sprechen normalerweise nicht darüber und spezifizieren sie nicht. Privatheit wird nicht überall gleich als Wert geschätzt. In diesem Zusammenhang kann von einem westlichen Konzept von Privatheit gesprochen werden.<sup>57</sup> Privatheit wird durch ihren Kontext definiert. Freiheit ist niemals absolut.

Identitätsdiebstahl wird möglich gemacht, weil Kreditkartenunternehmen immer und überall auf der Suche nach neuen Kunden keinen guten Weg gefunden haben, die Identität einer Person zu identifizieren, die einen Kreditkartenantrag über das Telefon oder E-Mail stellt. In Deutschland wurde das Verfahren inzwischen geändert, ich denke zu Recht, auch wenn nun eine Kontoeröffnung mit höherem Aufwand verbunden ist. Zu den höchst beunruhigenden Resultaten der sog. Überprüfungsprogramme der Kreditunternehmen

<sup>55</sup> R. GRÖTKER (Hg.): Privat! (2003), S. 9-13.

<sup>56</sup> S. GUTWIRTH: Privacy and the Information Age (2002), S. 5-13.

<sup>&</sup>lt;sup>57</sup> Ders., ebd., S. 13-30.

im Hinblick auf die Vergabe von Kreditkarten gehört, dass sie umfangreiche Datenbanken angelegt haben, die auch ein detailliertes elektronisches Mosaik des Konsumentenverhaltens ermöglichen. Und sie haben dies getan mit der Beihilfe der so Überwachten. Herman Hollerith hat in den 1880er die Lochkarte erfunden, die die Arbeit der Volkszählung effektiver machte. Niedergelegt ist in diesen Datenbanken die Fähigkeit und Bereitschaft von Menschen, ihre Schulden zu bezahlen. Die Kreditvergabeorganisationen erleichtern den Austausch von Konsumkreditinformationen. Unabhängig von den Reformen, die 1971 in diesem Bereich des Datenschutzes gemacht wurden, haben sich eine ganze Reihe von Konsumenten darüber beklagt, dass ein signifikanter Anteil der Informationen, die in den nationalen Kreditbankendateien abgespeichert sind, missverständlich oder einfach falsch sind und Menschen aus diesen Gründen zu Opfern von Kreditvergabeinstrumenten werden. 1991

Wichtig ist auch der rechtliche Schutz der Privatheit. Privatheit ist weder ein persönliches noch ein subjektives Recht. Zur Begründung von Privatheit brauchen wir eine Freiheitsperspektive. Privatheit ist ein Wert von Demokratien und bezieht sich auf individuelle Freiheit. Freiheit steht nicht notwendigerweise über allen anderen Werten. Insofern gibt es Lernhierarchien. Bisweilen ist Ausbalancierung erforderlich und eine Verletzung der Privatheit daher auch ethisch zu begründen. Die postindustrielle Gesellschaft schafft Gefährdung für die Privatheit nicht zuletzt durch eine maximale Sicherheitsgesellschaft. Die Massenkommunikation verstärkt das kontrollierende Rahmenwerk für eine sicherheitsorientierte Gesellschaft. Außerdem gibt es nationalistische Einschränkungen der Privatheit durch Pochen auf kollektive Rechte und die Majorität. Gegen diese müssen fundamentale Freiheiten erkämpft werden.

# 5. Solidarische Privatheit oder die Kreativität gemeinsamer Verweigerung und der Einsatz für eine institutionelle Regulierung des Internet

1990 hatte die Lotus Development Firmengruppe eine Direktmail Marketing Datenbasis für den PC entwickelt, welche die Namen, die Adressen und die Ausgabepraxis von ungefähr 120 Millionen amerikanischen Konsumenten

<sup>&</sup>lt;sup>58</sup> Garfinkel, Simson: Database Nation the death of privacy in the 21. Century. Sebastobol (2000), 15-19.

<sup>&</sup>lt;sup>59</sup> Ders., ebd., 22-25

<sup>60</sup> Ders., ebd., S. 33-46.

<sup>61</sup> Ders., ebd., S. 61-81.

enthielt. Eine Beeinträchtigung der Freiheit, ja selbst eine mögliche Gefahr für die Privatheit wurde von Gegnern dieser Marketingstrategie behauptet. So verlangten schließlich 30.000 amerikanische Bürger nach Bekanntwerden dieses Projekts, dass ihre persönlichen Daten aus der Datei gelöscht werden. Ein zweiter Fall war der Clipper-Chip, der 1993 durch die Clintonverwaltung eingeführt werden sollte. Clipper enthielt die Algorithmen zur Verschlüsselung und Dekodierung von Internetdaten, die mit Hilfe dieses Chips verstaatlicht werden sollten. Wir haben hier zwei Fälle von Onlineprotest und Onlinediskussion über die Entwicklung des Internets selbst, welche zu bedeutsamen Ergebnissen geführt haben. Die Computervisionen hinsichtlich der Zukunft der Gesellschaft in einer Onlinewelt zeigen in der Tat häufig dichotomische Szenarien. Weizenbaum wies 1976 auf die potentiellen Gefahren hin, die darin aber entstehen, wenn wir Computer als Modelle für menschliche Gedanken und Denken benutzen. Mit Hilfe der Computer lässt sich eine hocheffiziente Welt erschaffen, die ständig durch diese neuen Maschinen verbessert wird. Daraus ergaben sich zwei rhetorische Grundmuster für und gegen die rasante Weiterentwicklung und Nutzung dieser Technologie.62

Die Produktankündigung über eine Wirtschaftszeitung durch die neuen Angebote von Lotus Market Place betonte die Effizienz des Produkts. Sie lösten sofort eine Diskussion elektronischer Art über Lotus, Privatheit und das Leben im elektronischen Zeitalter Ende 1990 und Anfang 1991 aus. Lotus nahm diese Diskussion nicht wahr, bevor es zu spät war. Sie erhielten am Anfang nur etwa 25 kritische Briefe. Die Internetdiskussion über die Markteinführung dieses Produkts bekamen sie nicht mit. Im Dezember 1990 erhielt das Unternehmen etwa 500 Telefonanrufe, die ihr Geschäftsgebaren beklagten. Schon wenig später forderten 30.000 die Löschung ihrer Dateien. Man sollte die Macht der Öffentlichkeit nicht unterschätzen. Es brach ein emotionaler Sturm aufgrund einer populistischen Aktion über das Unternehmen herein. 63

Ähnliches lässt sich auch über den Clipper-Chip sagen. Dieser Chip sollte in ein Telefon oder in eine Faxmaschine installiert werden können und in gewisser Weise Überwachungsvorgänge durch die Regierung ermöglichen. Clintons Vorschlag, diesen Standard einzuführen, erregte sofort Widerstand, der von der Regierung nicht beachtet wurde. Im Mai entstand DPSWG (Digital Privacy and Security Working Group), die eine Diskussion in den Massenmedien und im Internet organisierte und managte. Es gab Proteste im Cyber-

<sup>&</sup>lt;sup>62</sup> L. Gurak: Persuasion and Privacy in Cyberspace (1997), S. 1-5.

<sup>63</sup> Dies., ebd., S. 23-31.

space.<sup>64</sup> In beiden Fällen fand ein schneller Start für die Diskussion statt. Ende 1980 wurde die Diskussion über Computer und persönliche Privatheit in breiter Form geführt. Lotus wirkte als Katalysator dieser Diskussion. Der E-Mail-Austausch kann sehr schnell ungeheure Dimensionen annehmen. In den 80er Jahren war die Internetgemeinde noch eine Gemeinschaft der Spezialisten. Die Geschwindigkeit der elektronischen Post war die eine Seite, das Gemeinschaftsethos der Internetkommunität das andere. Das Lotusunternehmen sah in seinem Produkt die Zukunft der Direktvermarktung. Die Internetgemeinde sah dies jedoch als potentielle Gefahr.<sup>65</sup> Das Internet ist so als neue Form einer technologisierten Lebenswelt zu betrachten. Auf diese Art und Weise ließen sich massenhaft versandte Petitionen erreichen. Per E-Mail ist ein direkter Kontakt mit der Unternehmensleitung möglich. So entstand die neue Methode, Unterschriften für eine Petition zu sammeln. Dies ließ sich sehr viel schneller als mit herkömmlichen Methoden realisieren.<sup>66</sup>

Die liberalen Wertestrukturen der Privatheitsgemeinde im Internet begründeten ein Vertrauen in die Internetgemeinde. Der schnelle Informationsaustausch erleichtert Gemeinschaftsbildung. Eine Reihe emotionaler Komponenten spielten eine zentrale Rolle. Durch den Protest gegen Unternehmen und Staat wollten viele Nutzer ihr Vertrauen in das Internet erhalten. Emotionales Vertrauen und der Protest von unten gingen Hand in Hand. Man nannte dieses Phänomen Flaning, ein extrem wütender Stil, und er war der Ausdruck dieser Verknüpfung von Emotionalität und Protest im Internet. Die suggestive Kraft dieser Form von Protest und die leichte Partizipation daran ermöglichten den Erfolg beider Unternehmen.<sup>67</sup> Allerdings gibt es natürlich auch gewisse ethische Probleme dieser Form des Internetprotests. Voraussetzung für eine demokratische Legitimation eines solchen Prozesses wären die gleichen Zugangsmöglichkeiten für alle Beteiligten an dieser neuen Technologie. Angeblich handelte es sich um die Vox populi, doch tatsächlich wurde der Protest durch ein spezifisch ausgewähltes Publikum getragen. Die Teilnahme von Frauen am Cyberspace war traditionell beschränkt. Eher Hexen und Außenseiter nahmen von weiblicher Seite an der Protestwelle teil. So entwickelte sich auch die pornografische oder sexistische Seite und Struktur am Internet.68

<sup>64</sup> Dies., ebd., S. 32-40.

<sup>65</sup> Dies., ebd., S. 44-61.

<sup>66</sup> Dies., ebd., S. 67-77.

<sup>67</sup> Dies., ebd., S. 84-99.

<sup>68</sup> Dies., ebd., S. 104-113.

Der Big Brother ist das Unternehmen oder aber auch die Regierung. Der rhetorische Austausch und soziale Akte des Protestes greifen ineinander. Lotus reagierte zu spät, weil es mit den Internetgepflogenheiten nicht vertraut war. Dies lag nicht zuletzt an der Top-Down-Organisation des Unternehmens zu dieser Zeit, von der auch Lotus keine Ausnahme machte. Die Organisation dieser Unternehmen antwortete auf öffentliche Kontroversen in einer Top-Down Art und Weise. Eine organisierte und strukturierte Abwehr des Protestes von Seiten der Unternehmen erfolgte nicht. Die Kommunikation im Internet war in einer Weise organisiert, dass sie für die Unternehmensstruktur nicht erkennbar war. Der faktorientierte, unpersönliche, vernunftorientierte, geschäftsmäßige Ton von Lotus in der Antwort auf die Proteste erhöhte nur noch die emotionale Abwehrhaltung. Das Unternehmen glaubte, keine anderen Informationen anzubieten als andere Direktvermarkter auch. Sie verstanden daher den emotionalen Protest gegen Direktvermarktung überhaupt nicht. 69

Die Deklaration des Protests wurde als Fehlinformation interpretiert und dies war ein taktischer Fehler. So kam zwischen den Unternehmen und den Protestlern kein Dialog zustande. Die Antwort der Firma beruhte auf Prämissen, welche die Protestwelle nicht teilte. Lotus verteidigte sich mit dem Hinweis, dass viele andere Unternehmen und der Staat Ähnliches tun. Wie aber kann die Firma die Korrektheit ihrer Information über die Kunden garantieren? Und wie lassen sich die Angaben ändern, wenn sie nicht mehr den Tatsachen entsprechen? Lotus berief sich auf ein professionelles Ethos. Dies führte aber letztendlich dazu, dass das Unternehmen das Handtuch warf. Die zusätzlichen Kosten, die durch den Protest entstanden, weil nun die Kunden über den Nutzen dieses Produktes aufgeklärt werden mussten, führte Lotus zu dem Schluss, das Produkt vom Markt zu nehmen. Lotus behielt seine Kommunikationsstruktur bei. Die Untersuchung zeigt, dass Lotus und Clipper komplizierte Technologien waren, die nicht selbstverständlich sind. Die Debatten aber ebbten nach dem Erfolg des Protestes nicht ab. 70

Der Grundsatz der Pressefreiheit wurde auf das Netz ausgedehnt. Der Kampf zwischen Freiheit und Angst bleibt jedoch bestehen. Es gibt vor allen Dingen Kontroversen um das intellektuelle Eigentum. Außerdem ist auch gefährliche Information im Netz durchaus verfügbar. Die sieben schmutzigen Worte meist aus der Fäkalsprache sollten im Cyberspace nicht vorkommen.

<sup>69</sup> Dies., ebd., S. 114-117.

<sup>70</sup> Dies., ebd., S. 118-126.

<sup>&</sup>lt;sup>71</sup> M. GODWIN: Cyber Rights (2003), S. 2-21.

Insofern gibt es durchaus eine Art Zensur in der virtuellen Realität.<sup>72</sup> Außerdem gibt es Attacken von Aktivisten auf das Internet, die den Betrieb des Internets erheblich beeinträchtigen können. Umstritten ist auch der Status der Pornografie im Internet.<sup>73</sup> In der Zwischenzeit gibt es eine neue Konfrontation und eine Spannung zwischen dem Öffentlichen und dem Privaten. Einige Fälle von Verleumdung haben dieses Verhältnis im Internet weiter verschärft.<sup>74</sup> Der denunzierende Zeigefinger und der Krieg der Worte greifen ineinander.<sup>75</sup> Die Privatheit im Internet kann geschützt werden durch Schlüsselwörter, Passwörter, Pseudonyme und Verschlüsselungen. Diese Politik der Anonymität ist eine Strategie der Autonomie. Kryptographierer kämpfen gegen die Windmühlen des Überwachungsstaates. Der Staat hat den Clipperchip an den Bedürfnissen der Bevölkerung vorbei aus eigenen Überwachungsinteressen konzipiert.<sup>76</sup>

Die Schlachten um das Copyright im Internet und andere intellektuelle Eigentumsrechte heizen den Streit um das Internet an. Das Copyright wurde 1709 in England als "Statute of Anne" kodifiziert. Allerdings ist dies insgesamt noch eine recht neue Entwicklung. Sie ist Teil der amerikanischen Verfassung. Das Internet ist eine globale Ansammlung von Kopiermaschinen. Wenn Kopieren Unrecht ist, dann ist Unrecht in diesem Kontext nicht zu vermeiden. Im Begriff der Raubkopien steckt der Hauch des Verruchten und Gesetzlosen als Teil der Jugendkultur. Patente und Copyright sind nur ein zeitlich befristetes Monopol. Literarische Werke, Musik, dramaturgische Werke, Pantomime und choreografische Werke, Gemälde, Grafiken, Skulpturen, bewegte Bilder. audiovisuelle Werke, sowie Platten und Architektur sind geschützt. Allerdings hat man manchmal den Eindruck, dass im Zusammenhang mit der Copyrightdiskussion erneut Straftaten einfach erfunden werden. Betrug und Diebstahl sind unter den Bedingungen des Internets anders zu sehen, als außerhalb. Charakteristisch dafür ist der Prozess der Scientology-Sekte gegen Google. Also stellt sich die Frage nach Pressefreiheit oder Zensur im Internet. Man kann sogar von geheimen Waffen des Copyrights sprechen.<sup>77</sup>

Obszöner Gewaltsex, Kinderpornografie und Gewalt gegen Kinder werden ebenfalls im Internet gezeigt. Das Internet wird durch den Gebrauch definiert. Präferenzutilitaristisch gesprochen, ist erlaubt, was gewünscht ist, also her-

<sup>&</sup>lt;sup>72</sup> Ders., ebd., S. 28.

<sup>&</sup>lt;sup>73</sup> Ders., ebd., S. 63.

<sup>&</sup>lt;sup>74</sup> Ders., ebd., S. 105.

<sup>&</sup>lt;sup>75</sup> Ders., ebd., S. 113-115.

<sup>&</sup>lt;sup>76</sup> Ders., ebd., S. 143 – 175.

<sup>&</sup>quot; Ders., ebd., S. 187-214.

untergeladen wird. Insofern setzt das Internet eine neue Gemeinschaft voraus und schafft neue Standardprobleme. Die große cyberpornografische Panik bleibt letztlich unverständlich. Pornografie ist die Darstellung sexueller Akte ohne den partnerschaftlichen Bezug in der geschlechtlichen Begegnung. Zwar ist Pornografie nicht unbedingt zu befürworten, auch nicht im Internet, aber anticyberpornografische Kreuzzüge entbehren ebenfalls meist einer geeigneten ethischen Grundlage. Zudem ist nicht jede Form erotischer Fotografie und Phantasie Pornografie. Diese neue Bewertung des Sexuellen ist ein Kind der sexuellen Revolution, der Befreiung der sexuellen Phantasie, möglicherweise auch der Geschlechtsrollen, die nicht annähernd ausgeglichen sind. Die antipornografischen Aktivisten sind in der Regel wertekonservativ und phantasielos. Im Zusammenhang mit dem Internet und der virtuellen Realität werden irrationelle Befürchtungen geweckt, in diesem Zusammenhang ist Aufklärung erforderlich.

Ein weiteres Risiko für Privatheit entsteht aus der technischen Infrastruktur der neuen Technologien. Die ständige Verfügbarkeit banaler technischer Versorgungsnetze und der mögliche Zusammenbruch großer technischer Netze stellen eine zentrale Gefährdung moderner Industriegesellschaften dar. Die Sicherheit bzw. fehlerfreie Funktionsfähigkeit von Informationstechnik sowie deren Vorsorge und Reparatur sind von entscheidender Bedeutung für das Funktionieren solcher Netze. Dabei verführt ihr fehlerfreies Funktionieren dazu, nicht genügend in Vorsorge und Reparatur dieser Systeme zu investieren. Insofern sind mit der Informationstechnologie gesellschaftliche Risikofaktoren verbunden. Es gibt Zwischenfälle in kritischen Infrastrukturen und seit zehn Jahren eine intensive Forschung im Hinblick auf das Gefährdungspotenzial. Eine nicht unerhebliche Anzahl von Quellen lassen sich trotz der jungen Forschungsrichtung auswerten. Viele dieser Quellen sind im Internet selbst verfügbar. Insgesamt gehört diese Studie in den Bereich der Politikfeldanalyse.

Sicherheit evoziert das Gefühl von Sorglosigkeit. Sicherheit ist kein statisches Produkt. Der klassische Sicherheitsbegriff war militärisch bestimmt. Der Zusammenbruch des Ostblocks verminderte das Unsicherheitsbewusstsein. Seither bedarf es eines neuen Verständnisses von Sicherheitspolitik und

<sup>&</sup>lt;sup>78</sup> Ders., ebd., S. 247-257.

<sup>&</sup>lt;sup>79</sup> Ders., ebd., S. 260-270.

<sup>80</sup> B. IRRGANG: Philosophie der Technik (2008).

<sup>81</sup> T. SCHULZE: Bedingt abwehrbereit (2006), S. 21-31.

von nationaler Sicherheit. Wir brauchen einen erweiterten Sicherheitsbegriff, der über die Bedeutung militärischer Machtpotenziale hinausgeht. Die neue Bedrohung nutzt Schwachstellen im IT-Bereich. Es kommt zu einer verbreiteten Unterschätzung mit möglicherweise weitreichenden Auswirkungen IT-bedingter Zwischenfälle. Insofern hat ein Wandel in der Sicherheitspolitik in den USA und in Deutschland im Zusammenhang mit der Antiterrorpolitik eingesetzt. 82 Eine vollkommen sichere Informationstechnik kann es nicht geben. Es gibt drei Säulen der IT-Sicherheit: erstens Verfügbarkeit, zweitens Integrität und richtige Funktionsweise, drittens Unbeachtbarkeit, Vertraulichkeit. Die Vernetzung erfolgte zu schnell und unter ungenügender Berücksichtigung von Sicherheitsaspekten. Komplexität ist der natürliche Feind der Sicherheit. Hinzu kommt die Fehleranfälligkeit von Softwareprogrammen und Komplexität entsteht durch Programmierung und Vernetzung. Sicherheit hat aber ihren Preis. Oftmals werden nur die Kosten für sicherheitsrelevante Maßnahmen gesehen. Die privaten Schutzmaßnehmen am PC reichen für den privaten Anwender aus, aber nicht für Behörden, usw.83

Der Mensch bleibt das schwächste Glied im System der IT-Absicherung. Mangelndes Sicherheitsbewusstsein ist einer der wesentlichen Faktoren. Die Störungen der IT-Technik zwingen zur Anpassung. Hacker bedrohen das System, wobei Innentäter besonders gefährlich sind. Hinzu kommen Industrieund Wirtschaftsspionage, Cyberterrorismus und Informationskriege.84 Der Schutz kritischer Infrastrukturen wird in den letzten Jahren immer ernster genommen. Die Reaktionszeit im akuten Fall ist sehr gering, im Unterschied zum Beispiel zu Hochwasser, auf das man sich schon vor seinem Eintreten vorbereiten kann.85 1996 wurden die ersten Maßnahmen zum Schutz kritischer Informationsinfrastrukturen ergriffen, so wurde das "Critical Infrastructure Assurance Office" (CIAO) gegründet, genauso wie etwas später das "National Infrastructure Protection Center". Es folgten die interministerielle Arbeitsgruppe "Kritische Infrastrukturen" und die Kommission über die Zukunft der Medien. Es gibt eine Vielzahl staatlicher Institutionen, allerdings fehlt eine koordinierende Instanz. Es ist nicht leicht, der asymmetrischen Kampfführung des neuen Terrorismus zu antworten.86 In den USA wurde 2001 der "Patriot Act" gegründet. Dabei stellt sich die Frage, ob aus Sicherheitsgründen Ein-

<sup>82</sup> Ders., ebd., S. 42-58.

<sup>83</sup> Ders., ebd., S. 66-78.

<sup>84</sup> Ders., ebd., S. 79-108.

<sup>85</sup> Ders., ebd., S. 121-141.

<sup>86</sup> Ders., ebd., S. 151-163.

griffe in die Grundrechte gerechtfertigt sind. Auch in Deutschland kam es zu Antiterrormaßnahmen und es wurde der nationale Plan "KRITIS" aufgestellt.<sup>87</sup> Ebenfalls in den USA kam es 2003 zur Schaffung der "National Cybersecurity Division" (NCSD). In Deutschland gibt es keine zentrale Instanz, die für den Schutz der Infrastruktur zuständig wäre.<sup>88</sup> In der staatlichen Kooperation wird das Leitbild der mehrseitigen Sicherheit formuliert. Die Verschiedenartigkeit der Unternehmensstrukturen bietet große Schwierigkeiten bei der Sicherheitskooperation.<sup>89</sup>

Dadurch, dass die Datenstrukturen nationenübergreifend sind, muss ihr Schutz dies auch werden. 90 Im Bereich der Standardisierung zeichnen sich erste Erfolge ab. Diese begründen eine gewisse Hoffnung, auch auf prospektive Schutzmaßnahmen. 91 Im Hinblick auf den Schutz von kritischen Infrastrukturen ist und bleibt die Schwachstelle der Mensch. Präventionsmaßnahmen sind nicht einfach, eine eigentliche Schutzstrategie wäre erforderlich. Dabei könnte eine deutliche Orientierung an der EU und ihrer Gesetzgebung auch dem Sicherheitsbewusstsein in Deutschland aufhelfen. Die Entwicklung, Organisation und Durchführung von Planspielen in diesem Zusammenhang könnte ebenfalls zu einer Verbesserung der Situation führen, außerdem ist eine Verbesserung der Öffentlichkeitsarbeit erforderlich. Dazu sollte eine Analyse der Abhängigkeiten kommen und eine Verbesserung der Softwaresicherheit angestrebt werden.92 Der Schutz der Privatsphäre und der Erhalt von Selbstbestimmung des Menschen ereignen sich einfach nicht von selbst. Sie verlangen eigene und neue Kompetenzen. Nicht eine solipsistische Privatsphäre wird Privatheit schützen, sondern solidarisch ausgeübte Privatheit. Das Internet nimmt uns die Entscheidung nicht ab - denn es bietet Tendenzen für beide Grundhaltungen.

## Zusammenfassung

IRRGANG, BERNHARD: Identität und Privatheit im Internet. ETHICA 17 (2009) 3, 195–218

Durch das Internet findet ein "Strukturwandel der Öffentlichkeit" statt, der auch

#### Summary

IRRGANG, BERNHARD: Identity and privacy in the Internet. ETHICA 17 (2009) 3, 195-218

The Internet causes a "structural transformation of the public sphere" which changes

<sup>87</sup> Ders., ebd., S. 169-185.

<sup>88</sup> Ders., ebd., S. 197-221.

<sup>89</sup> Ders., ebd., S. 228-252.

<sup>90</sup> Ders., ebd., S. 261.

<sup>91</sup> Ders., ebd., S. 279-281.

<sup>92</sup> Ders., ebd., S. 289-312.

Privatheitskonzepte radikal ändert. Im Vordergrund der öffentlichen Diskussion steht die Bedrohung des Privaten durch diesen Wandel, es gibt aber auch neue Möglichkeiten der Selbstdarstellung. Persönliche Autonomie und Selbstbestimmung können überleben oder sogar intensiviert werden, wenn diese in Solidarität mit der Internetgemeinde ausgeübt werden.

Datenschutz Internet Privatheit concepts of privacy in a radical way, too. The most important issue in the public debate is that this change also invades privacy, though new possibilities of self-presentation are offered as well. Personal autonomy and self-determination can survive or even be intensified if they are performed in solidarity with the Internet community.

Data protection Internet privacy

### Literatur

DWORKIN, GERALD: The Theory and Praxis of Autonomy. Cambridge u. a.: Cambridge University Press, 1988.

FEENBERG, ANDREW: Technology in a Global World. In: Robert Figuerua/Sandra Harding (Hg.): Science and Other Cultures. Issues in Philosophies of Science and Technology. New York: Routledge Publishing Co., 2003, S. 237–265.

GARFINKEL, SIMSON: Database Nation. The Death of Privacy in the 21st Century. Sebastobol: O'Reilly, 2000.

GERHARDT, VOLKER: Art. Selbstbestimmung. In: HWP 9, 1995, S. 335-346.

Godwin, Mike: Cyber Rights. Defending Free Speech in the Digital Age. Cambridge Mass.: MIT Press, 2003.

GRÖTKER, RALF (Hg.): Privat! Kontrollierte Freiheit in einer vernetzten Welt. Hannover: Heise Zeitschriften Verlag, 2003.

GURAK, LAURA: Persuasion and Privacy in Cyberspace. The Online Protest Over Lotus Marked Place and Clipper Chip. Massachusetts: Yale University Press, 1997.

GUTWIRTH, SERGE: Privacy and the Information Age. Lanham: Rowman and Littlefield Publishers, 2002.

HISKES, RICHARD P.: Democracy, Risk, and Community. Technological Hazards and the Evolution of Liberalism. New York; Oxford: Oxford University Press, 1998.

IRRGANG, BERNHARD: Künstliche Intelligenz und Expertensysteme. In: Stimmen der Zeit 210 (1992), 377-388.

- Die Maschinisierung des Subjekts und die rationale Konstruktion der Gesellschaft. Künstliche Intelligenz als Mäeutik eines neuen Bildes vom Menschen und der Art seines Zusammenlebens? In: J. Schmidt (Hg.): Denken und denken lassen. Künstliche Intelligenz. Möglichkeiten, Folgen, Herausforderungen. Neuwied; Kriftel; Berlin: Luchterhand, 1992, S. 115–154.
- Humanismusstreit um die "Künstliche Intelligenz". In: G. Kaiser u. a. (Hg.): Kultur und Technik im 21. Jahrhundert. Frankfurt a. M.; New York: Campus, 1993, S. 107-114.
- Praktische Ethik aus hermeneutischer Perspektive. Paderborn u. a.: Schöningh, 1998.

- Technische Kultur. Instrumentelles Verstehen und technisches Handeln. Paderborn: Schöningh, 2001 (Philosophie der Technik; 1).
- Technische Praxis. Gestaltungsperspektiven technischer Entwicklung. Paderborn: Schöningh, 2002 (Philosophie der Technik; 2).
- Technischer Fortschritt. Legitimitätsprobleme innovativer Technik. Paderborn: Schöningh, 2002 (Philosophie der Technik; 3).
- Hermeneutische Ethik. Pragmatisch-ethische Orientierung für das Leben in technologisierten Gesellschaften. Darmstadt: WBG, 2007.
- Gehirn und leiblicher Geist. Phänomenologisch-hermeneutische Philosophie des Geistes. Stuttgart: Steiner, 2007.
- Wegbereiter einer alternativen Moderne? Der Überwachungsstaat als Antwort auf Verunsicherung durch terroristische Umnutzung von Technologie. In: *Ethica* 15 (2007) 2, 145–172.
- Technik als Macht. Versuche über politische Technologie. Hamburg, Kovac, 2007.
- Philosophie der Technik. Darmstadt: Wiss. Buchges., 2008.

IRRGANG, BERNHARD/JÖRG KLAWITTER (Hg.): Künstliche Intelligenz. Stuttgart: Hirzel, 1990.

JÜRGENSEN, ARND: Terrorism, Civil Liberties, and Preventive Approaches to Technology: The Difficult Choices Western Societies Face in the War on Terrorism. In: *Bulletin of Science, Technology and Society* 24 (2004) 1, 55-59.

JAESCHKE, WALTER: Art. Selbstbewusstsein. In: HWP 9, 1995, S. 350-371.

Ludlow, Peter (Hg.): Crypto Anarchy, Cyberstates, and Pirate Utopias. Cambridge Mass.; London: MIT Press, 2001.

MENZE, CLEMENS: Art. Selbstbildung. In: HWP 9, 1995, S. 379-383.

PALM, GOEDART/FLORIAN ROETZER (Hg.): Medien, Terror, Krieg. Zum neuen Kriegsparadigma des 21. Jahrhunderts. Hannover: Heise, 2002.

QUANTE MICHAEL: Personales Leben und menschlicher Tod. Personale Identität als Prinzip der biomedizinischen Ethik; Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2002.

QUANTE, MICHAEL: Person. Berlin; New York: de Gruyter, 2007.

RÖTZER, FLORIAN (Hg.): Virtuelle Welten - reale Gewalt. Hannover: Heise, 2003.

SCHULZE, TILLMANN: Bedingt abwehrbereit. Schutz kritischer Informationsinfrastrukturen in Deutschland und den USA. Wiesbaden: VS, Verlag f. Sozialwiss., 2006.

SOLOVE, DANIEL J.: The Digital Person. Technology and Privacy in the Information Age. New York; London: New York University Press, 2004.

STICHLER, RICHARD N./ROBERT HAUPTMAN (Hg.): Ethics, Information and Technology. Readings. North Carolina; London: McFarland & Comp., 1998.

Technology Review 03/2007.

THOMPSON, PAUL: Privacy, Secrecy and Security. In: Ethics and information technology (2001) 3, 13-19.

TRIPATHI, ARUN KUMAR: The Internet and its Uses in Education. In: Virtual University Journal (1998) 1, 86–107.

TURKLE, SHERRY: The Second Self. Computers and the Human Spirit. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1984.

— Life on the Screen. Identity in the Age of the Internet. New York: Simon & Schuster, 1995.

WOOLGAR, STEVE (Hg.): Virtual Society? Technologie, Cyberbole, Reality. Oxford: Oxford University Press, 2002.

ZUDE, HEIKO-ÜLRICH: Paternalismus. Eine problemgeschichtliche Rekonstruktion. Jena: Diss. 2004.

Prof. Dr. Dr. Bernhard Irrgang, TU Dresden, Institut für Philosophie, D-01062 Dresden Bernhard.Irrgang@tu-dresden.de

# **DIETER WITSCHEN**

## ZUR REDE VON UNVERÄUSSERLICHEN MENSCHENRECHTEN

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

Veröffentlichungen: Kant und die Idee einer christlichen Ethik (1984); Gerechtigkeit und teleologische Ethik (1992); Christliche Ethik und Menschenrechte (2002); Mehr als die Pflicht. Studien zu supererogatorischen Handlungen und ethischen Idealen (2006); zahlreiche Aufsätze zu ethischen Themen.

# 1. Oft zitiert – selten reflektiert: das Merkmal der Unveräußerlichkeit der Menschenrechte

Um innerhalb des Genus der subjektiven Rechte die Spezies der Menschenrechte identifizieren zu können, wird diesen eine ganze Reihe von charakteristischen Merkmalen zugeschrieben. Diese Merkmale werden größtenteils wie selbstverständlich attribuiert; sie sind uns vollkommen vertraut, da sie uns im Kontext der Rede von den Menschenrechten immer wieder begegnen. Allerdings lässt sich auch ein bestimmter Unterschied beobachten. Denn bei der einen Gruppe von Merkmalen ist die Nennung eines bestimmten Kennzeichens zwar völlig geläufig, gleichzeitig gibt es jedoch eine ex- wie intensive Diskussion etwa darüber, wie dieses Merkmal genauerhin zu verstehen, in welchem Sinne es zutreffend ist. Dies gilt in erster Linie für die Attribution, Menschenrechte seien universale Rechte. Strittig kann dabei nicht sein, dass alle Menschen Träger dieser Rechte sind; sehr kontrovers wird hingegen darüber debattiert, ob sie vom Gehalt her ihren universalen Anspruch einlösen können oder ob sie nicht doch kulturbedingt sind. Oder es gilt für die Charakterisierung, Menschenrechte seien präpositive Rechte. Je nach der zugrunde gelegten Begründungstheorie wird sie für gerechtfertigt erachtet oder nicht. Bei der anderen Gruppe von Merkmalen ist uns die Attribution zwar ebenfalls vollkommen bekannt; es wird jedoch kaum (noch) bestimmt oder vergegenwärtigt, was sie der Sache nach bedeutet, oder darüber reflektiert, inwiefern sie für die Identifizierung der Menschenrechte bedeutsam oder gar unerlässlich ist. Ein Exempel dafür scheint die Merkmalsbestimmung zu sein, Menschenrechte seien unveräußerlich.

Dass sie oft zitiert wird und uns die Rede von unveräußerlichen Menschenrechten wie eine feststehende Formel vorkommt, deren Sinngehalt sich von selbst versteht, dürfte insbesondere darin seinen Grund haben, dass diese Redeweise in zentralen, klassisch zu nennenden Menschenrechtsdokumenten anzutreffen ist. So wird in der Amerikanischen Unabhängigkeitsserklärung aus dem Jahre 1776 die religiös gedeutete Wahrheit als selbstverständlich (self-evident) betrachtet, dass alle Menschen "von ihrem Schöpfer mit gewissen unveräußerlichen Rechten ausgestattet sind"; zu diesen Rechten gehören "Leben, Freiheit und das Streben nach Glück". In der Präambel der Französischen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte aus dem Jahre 1789 wird darauf hingewiesen, dass auf Grund der Erwägung, dass "die Unkenntnis, das Vergessen oder die Verachtung der Menschenrechte die alleinigen Ursachen des öffentlichen Unglücks und der Verderbtheit der Regierung sind", in einer feierlichen Weise "die natürlichen, unveräußerlichen [inaliénables] und geheiligten Menschenrechte" dargelegt werden sollen. In ihrem Artikel 2 werden als unabdingbare (imprescriptibles) Menschenrechte "die Freiheit, das Eigentum, die Sicherheit und der Widerstand gegen Unterdrückung" genannt. In der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen aus dem Jahre 1948 ist gleich zu Beginn von unveräußerlichen Rechten (inalienable rights) die Rede. Denn in ihrer Präambel wird als Erstes festgehalten, dass die "Anerkennung der angeborenen Würde und der gleichen und unveräußerlichen Rechte aller Mitglieder der Gemeinschaft der Menschen die Grundlage von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt bildet". Ähnlich heißt es in Art. 1, Abs. 2 des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland: "Das Deutsche Volk bekennt sich ... zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt." In einem gleichlautenden Passus der Präambel wird ebenfalls in den beiden wichtigsten internationalen Menschenrechtspakten rechtsverbindlicher Art aus dem Jahre 1966, dem über bürgerliche und politische Rechte (Zivilpakt) und dem über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte (Sozialpakt), die Unveräußerlichkeit der Menschenrechte zur Sprache gebracht. Gleiches ist auch in einem speziellen Menschenrechtsdokument wie der UN-Folterkonvention aus dem Jahre 1984 zu konstatieren.<sup>1</sup>

In Anbetracht dieser Belege kann davon gesprochen werden, dass die Rede von unveräußerlichen Menschenrechten – die keineswegs nur in zentralen

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Die entsprechenden Belege für die Zitate lassen sich z. B. leicht finden in: F. HARTUNG: Die Entwicklung (1972), oder in: K. P. FRITZSCHE: Menschenrechte (2004).

Menschenrechtserklärungen vorkommt, sondern genauso in wissenschaftlichen Abhandlungen wie in verschiedenen praktischen Kontexten - eine Tradition aufweist und offensichtlich bis in die Gegenwart hinein wohl etabliert bzw. eingebürgert ist. Weil dem so ist, scheint keine Notwendigkeit gesehen zu werden, sich reflex bewusst zu machen, was dem Inhalt nach mit der Rede. Menschenrechte seien unveräußerlich, genau gemeint ist oder sein kann, ob sie möglicherweise Verschiedenes bedeutet, und was ihr sachliches Gewicht innerhalb des Menschenrechtsdiskurses ist. Wenn auch die Literatur zum Thema "Menschenrechte" eigentlich nicht mehr überschaubar ist, so dürfte gleichwohl die Wahrnehmung nicht verfehlt sein, dass eine eingehendere Auseinandersetzung mit dem Merkmal der Unveräußerlichkeit kaum (noch) stattfindet. wofür zumindest ein Indikator die Tatsache ist, dass gegenwärtig explizite Thematisierungen in Form von Monografien oder Artikeln - jedenfalls soweit für mich erkennbar - sich kaum finden lassen. Ist darin möglicherweise ein Desiderat zu sehen, weil die Idee der Unveräußerlichkeit im Menschenrechtsdiskurs nicht entbehrlich ist, eine womöglich unreflektierte oder allenfalls en passant erfolgende Rede ihr nicht gerecht wird? Welche Einsichten für den Umgang mit Menschenrechten werden durch sie gewonnen?

Das Attribut "unveräußerlich" gehört zu einer durchaus beachtlichen Reihe von Adjektiven mit dem negativen Präfix "un-", mit Hilfe derer charakteristische Merkmale der Menschenrechte erfasst werden sollen. So werden diese Rechte als unantastbar, unverletzlich, unteilbar, unverlierbar, unverwirkbar. unverfügbar, unübertragbar, unverzichtbar, unabdingbar, unverbrüchlich und eben auch als unveräußerlich bezeichnet. Das Merkmal der Unveräußerlichkeit weist allerdings eine Eigentümlichkeit auf, die es meines Erachtens für die rechtsethische Reflexion zusätzlich interessant macht. Aus dem Menschenrechtsdiskurs ist hinlänglich bekannt, dass dem Recht jedes einzelnen Menschen, das seinen Ausgangspunkt bildet, eine Verpflichtung eines Adressaten (sei es des Staates, der internationalen Gemeinschaft oder anderer sozialer Entitäten) korrespondiert, diesen Anspruch nicht zu verletzen oder zu schützen oder zu gewährleisten. Diese strikte Korrelation zwischen dem Recht eines Menschen und der Verpflichtung einer sozialen Entität kommt ebenfalls beim normativen Qualitätsmerkmal der Unveräußerlichkeit zum Tragen, wie in einem ersten Schritt zu zeigen sein wird. Darüber hinaus lässt sich eine Besonderheit dieses Merkmals insofern ausmachen, als es nicht nur unter einer bestimmten Hinsicht die Korrelation zwischen dem Recht des Trägers und der Verpflichtung des Adressaten zur Sprache bringt, sondern auch eine Korrelation zwischen dem Anspruch des Trägers und einer entsprechenden Verpflichtung eben dieses Trägers selbst. Mit dem Merkmal der Unveräußerlichkeit wird mit anderen Worten auch auf eine Selbstverpflichtung des Berechtigten eines Menschenrechts aufmerksam gemacht, wie in einem zweiten Schritt gezeigt werden soll.

# 2. Die Unveräußerlichkeit der Menschenrechte – aus der Perspektive der Adressaten betrachtet

Als eine gesicherte Erkenntnis im Menschenrechtsdiskurs kann angesehen werden, dass es die dauerhafte und allgemein geteilte Erfahrung elementaren Unrechts ist, die zunächst die (moralische) Forderung nach Achtung eines Menschenrechts und dann den (oftmals langwierigen) Prozess seiner Juridifizierung hervorruft. Was ist nun die ursprüngliche Erfahrung gravierenden Unrechts gewesen, die das Einfordern von unveräußerlichen Menschenrechten hat aufkommen lassen? Der ursprüngliche "Sitz im Leben" ist offenbar der Kampf gegen die Institution der Sklaverei und damit gegen den Selbstverkauf insbesondere bei einer Schuldsklaverei, die neben der Sklaverei aufgrund einer Kriegsgefangenschaft oder aufgrund der Abstammung die Hauptform gewesen ist, und gegen den Verkauf von Kindern in die Sklaverei. In einer Notsituation verkauft ein Erwachsener sich und seine Kinder. Durch diese Veräußerung macht er sich und seine Kinder zum Eigentum eines "Herren" – primär dadurch motiviert, die Gegenleistungen der materiellen Sicherung und des Schutzes zu bekommen.

Von denen, die in der Vergangenheit die Institution der Sklaverei zu rechtfertigen suchten, wurden unter anderem der Grundsatz der Vertragsfreiheit, die auch die vertragliche Veräußerung der eigenen Freiheit einschließen soll, sowie der Grundsatz "volenti non fiat iniuria" zur Anwendung gebracht. Sieht man davon ab, dass aller Anlass besteht, die Freiwilligkeit, das eigene Wollen einer derartigen Veräußerung zu bezweifeln, so wird vor allem mit der Idee der Unveräußerlichkeit bestimmter Rechte massiv gegen eine solche Legitimierung Widerspruch erhoben – politisch und gesellschaftlich wirksam eigentlich erst seit dem 18. Jahrhundert, rechtlich erst seit dem 19. Jahrhundert. Demnach gibt es Ansprüche, die nicht zur Disposition stehen, die nicht verzichtbar sind, die auch nicht durch einen Vertrag veräußert werden dürfen. Entsprechend heißt es bei J. LOCKE, einem der Protagonisten der Idee unveräußerlicher Rechte, mit Blick auf die Sklaverei:

"Denn da der Mensch keine Gewalt über sein eigenes Leben hat, kann er sich weder durch einen Vertrag noch durch seine eigene Zustimmung zum Sklaven eines

anderen machen. Er kann sich auch ebenso wenig unter die absolute und willkürliche Gewalt eines anderen stellen, die es jenem erlauben würde, ihn zu töten, wenn es ihm gefiele. Niemand kann mehr Gewalt verleihen, als er besitzt."2

I. KANT argumentiert mit Blick auf den Eigentümer des "Gesindes" und damit analog auf den der Sklaven: er kann

"sich nie als Eigenthümer desselben (dominus servi) betragen; weil er nur durch Vertrag unter seine Gewalt gebracht ist, ein Vertrag aber, durch den ein Theil zum Vortheil des anderen auf seine ganze Freiheit Verzicht thut, mithin aufhört, eine Person zu sein, folglich auch keine Pflicht hat, einen Vertrag zu halten, sondern nur Gewalt anerkennt, in sich selbst widersprechend, d. i. null und nichtig, ist."3

Demnach ist ein Vertrag als ungültig zu betrachten, durch den eine Partei sich selbst als Rechtssubjekt aufgibt und sich unter völligem Verlust ihrer Selbständigkeit in die Gewalt eines anderen begibt. Es gibt also

"unverlierbare Rechte, die der Mensch nicht aufgeben kann, selbst wenn er ... wollte."4

Für Kant sind die politischen Rechte der Freiheit und Gleichheit den "angebornen, zur Menschheit nothwendig gehörenden und unveräußerlichen Rechte(n)"<sup>5</sup> zuzuordnen. Von ihrer Genese her gründet die Idee unveräußerlicher Freiheitsrechte darin, eine Versklavung in Form einer vertraglichen Totalunterwerfung unbedingt beseitigt zu sehen.6

Aus der Perspektive der Adressaten bedeutet Unveräußerlichkeit, dass konstitutive Bedingungen des Menschseins, wie die des Lebens und der Freiheit. nicht Objekt eines Kaufes oder eines Tausches, generell einer Kommerzialisierung sein dürfen.7 Kann auch vieles Gegenstand eines Vertrages sein oder kann eine Person von sich aus auf Bestimmtes verzichten, so gibt es doch dafür in Anbetracht elementarer) Bedingungen des Menschseins Grenzen.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> J. Locke: Zwei Abhandlungen (1997), S. 214.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> I. Kant: Die Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe VI 283. Er stellt klar, dass "ein Mensch sein eigener Herr (sui iuris), aber nicht Eigenthümer von sich selbst (sui dominus) (über sich nach Belieben disponiren zu können), geschweige denn von anderen Menschen sein kann, weil er der Menschheit in seiner eigenen Person verantwortlich ist" (ebd. VI 270). <sup>4</sup> I. Kant: Gemeinspruch, Akademie-Ausgabe VIII 304.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> I. Kant: Zum ewigen Frieden, Akademie-Ausgabe VIII 350, Anm.

<sup>6</sup> Vgl. N. Brieskorn: Verzicht (1988), S. 217: "Die Adjektive "unveräußerlich" und "unverzichtbar' weisen auf [die] Diskussion um Selbstverkauf und Verkauf der Kinder hin. Diese Institutionen waren der bewegende Anlaß zur Betonung dieses Aspektes der Menschenrechte. Institutionen auseinandersetzung ... hat den Menschenrechten diesen "Beigeschmack" gege-Keine andere Auseinandersetzung ... ben."

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Vgl. N. Brieskorn: Rechtsphilosophie (1990), S. 150.

die durch Menschenrechte geschützt werden. Adressaten haben anzuerkennen, dass elementare Rechte der Vertragsfreiheit entzogen sind, und dass ein Mensch auf die Wahrung solcher Rechte nicht verzichten darf. Zu den unveräußerlichen bzw. unverzichtbaren Rechten gehört, dass niemand zum Sklaven eines Herren gemacht wird. In der Entwicklung der Menschenrechte ist das uneingeschränkte Verbot der Sklaverei und des Sklavenhandels - womit eine neue Stufe erreicht wird, mit der über vorherige Bemühungen um humanere Lebens- und Arbeitsbedingungen für die Sklaven weit hinaus gegangen worden ist - ein zentraler Katalysator gewesen. Denn dieses Verbot impliziert die Anerkennung jedes Menschen als eines Rechtssubjektes, was beinhaltet, dass kein Mensch anderen rechtlich und praktisch schutzlos ausgeliefert ist. Kantisch gesprochen ist jeder Mensch, um eine seiner berühmten Formeln des Kategorischen Imperativs aufzugreifen, immer auch als Zweck an sich selbst zu betrachten und nicht nur als Mittel zum Zweck. Oder mit Hilfe einer bekannten Kantischen Unterscheidung lässt sich die Einsicht so formulieren: Für den Menschen gibt es keinen Preis und mithin keine Äquivalente; der Mensch hat vielmehr eo ipso eine Würde und ist deshalb um seiner selbst willen unbedingt zu achten.

Man könnte nun auf den Gedanken kommen, es gebe eine einfache Erklärung dafür, warum das Merkmal der Unveräußerlichkeit der Menschenrechte gegenwärtig kaum noch näher expliziert und reflektiert werde. Denn mit dem generellen rechtlichen Verbot der Sklaverei und der faktischen Beseitigung dieser Institution sei auch der genuine Erfahrungshintergrund für das Einfordern von unveräußerlichen Rechten entfallen. Es bestehe mithin kein Anlass für eine Auseinandersetzung mit diesem Merkmal, werde die Rede von ihm wegen seiner klassischen Herkunft auch nahezu formelhaft weitertradiert. Gegen eine solche Überlegung lässt sich zum einen einwenden, dass die Kennzeichnung der Menschenrechte als unveräußerlich auch in der Gegenwart keineswegs ihren Sinn verloren hat, und zwar einfach deshalb, weil es aktuell neue Formen der Sklaverei gibt.8 Zwar ist de jure die Institution der Sklaverei weltweit beseitigt worden, damit jedoch nicht in jeder Hinsicht de facto. Beseitigt worden sind Formen einer Eigentumssklaverei, jedoch nicht Lebensbedingungen, in denen Menschen aufgrund elementarer Not sich total subordinieren, sich vollkommen schutzlos der völligen Abhängigkeit eines "Herren" ausliefern, sich als Rechtssubjekt aufgeben, indem sie sich

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Nicht von ungefähr ist die neueste Ausgabe des "Jahrbuch Menschenrechte 2008" dem Themenschwerpunkt "Sklaverei heute" gewidmet.

quasi oder de facto verkaufen. Bekannte Erscheinungen wie Menschenhandel – gerade auch im Kontext illegaler Migration – oder Zwangsprostitution oder Zwangsverheiratung oder sklavereiähnliche Arbeitsbedingungen in etlichen Ländern belegen dies überdeutlich. Mit der Idee unveräußerlicher Menschenrechte werden mithin nach wie vor fundamentale Grenzen gezogen, die noch so Starke oder Mächtige auf keinen Fall im Umgang mit Schwachen oder Wehrlosen überschreiten dürfen.

Zum anderen hat man sich zu vergegenwärtigen, dass unter semantischer Rücksicht das Wort "unveräußerlich" offensichtlich eine Extension erfahren hat und ihm damit verschiedene Bedeutungen gegeben worden sind. Denn es hat seinen Referenzpunkt nicht mehr nur im Vorgang eines Kaufes oder Tausches, also im Ökonomischen; dieser Bezug ist gegeben, wenn das Phänomen der Sklaverei vor Augen steht. Sondern unter Bezugnahme auf eine breitere Erfahrungsbasis ist es vom Bedeutungsumfang her erweitert worden. So besagt die Idee der Unveräußerlichkeit allgemein, dass Menschenrechte letztlich wegen der dem Menschen inhärenten Würde nicht entzogen werden dürfen. Sie stehen nicht zur Disposition, dürfen dem Träger nicht genommen werden, da sie den Kernbestand dessen ausmachen, was für ein würdiges Menschsein gesichert sein muss. Sie sind Ansprüche, auf die andere oder ein Staat keinen Zugriff haben dürfen. Sie können nicht Gegenstand eines frei ausgehandelten Vertrages sein. Sie werden, da niemand oder keine soziale Entität die Befugnis dazu hat, nicht verliehen bzw. können nicht verliehen werden, sondern sind in ihrer Vorgegebenheit anzuerkennen. Da sie jedem Menschen kraft seines Menschseins zustehen und damit untrennbar verbunden sind, können sie ihm nicht abgesprochen und können sie auch nicht übertragen werden. Menschenrechte sind zu beachten, unabhängig davon, ob der Träger sie einfordert, sie geltend macht, oder ob er sich ihrer überhaupt bewusst ist. Bedeutungserweiterungen, die in der genannten oder in ähnlicher Weise in der Literatur anzutreffen sind, zeigen, dass das Wort ,unveräußerlich' (nahezu) synonym gebraucht werden kann mit Wörtern wie "unverzichtbar" oder "unverlierbar" oder "unübertragbar". Ferner ist ein sachlicher Konnex metaethischer Art erkennbar. Denn es wird argumentiert: weil Menschenrechte dem Menschen als solchem zustehen, sie vorgegeben sind, sie vor jeder Positivierung in Geltung sind, deshalb sind sie auch unveräußerlich.

Das Kennzeichen der Unveräußerlichkeit ist ein normatives Qualitätsmerkmal. Wie jedes Recht, so haben auch Menschenrechte die formale Struktur: x hat gegenüber y auf z einen bestimmten Anspruch. Mit dem Merkmal der Unveräußerlichkeit wird nicht bestimmt, wer entweder die Träger oder die

Adressaten sind, und auch nicht in erster Linie, was die Inhalte dieser Rechte sind, sondern was ihre Qualität ist. Es wird dabei nicht nur allgemein erfasst, dass es sich um moralische und/oder rechtliche Ansprüche handelt, sondern es wird die Qualität eben dieser Ansprüche spezifiziert, indem bei ihnen unter anderem das Merkmal der Unveräußerlichkeit ausgemacht wird. Selbstredend ist diese Merkmalsbestimmung nicht ohne Rekurs darauf, um welche Rechte es der Sache nach geht, möglich. Die normative Qualität der Ansprüche wird des Näheren erfasst, indem gewöhnliche Handlungsweisen herangezogen werden und jeweils geklärt wird, ob sie auf Menschenrechte transferierbar sind oder nicht. Bei den Menschenrechten geschieht dies, wie eingangs gesehen, durch eine ganze Reihe von negativen Attributionen. Durch die Merkmalsbestimmung der Unveräußerlichkeit wird im engeren Sinne auf die Handlungsweisen des Kaufes oder des Tausches oder des Aushandelns Bezug genommen und im weiteren Sinne auf die des Nehmens oder des Entziehens oder des Zugreifens oder Ähnlichem. Wird sie im engeren Sinne verstanden, so ist sie offenbar auf einzelne Rechte anwendbar; wird sie im weiteren Sinne verstanden, so offenbar auf die Menschenrechte im Allgemeinen. Durch das Veräußerungsverbot werden Menschenrechte in eigentümlicher Weise geschützt; sie werden unter normativer Rücksicht menschlicher Verfügung entzogen. Zahlreiche Rechte können erworben werden (wie z. B. Eigentumsrechte); auf sie kann verzichtet werden; sie können Gegenstand eines Tausches sein; über sie kann verhandelt werden; sie können übertragen werden und anderes mehr. All dies gilt von den Menschenrechten nicht, was ihre Besonderheit und ihr Gewicht erkennen lässt.

# 3. Ein Spezifikum der Unveräußerlichkeit der Menschenrechte: eine Selbstverpflichtung der Träger

Eine Eigentümlichkeit des Merkmals der Unveräußerlichkeit ist bereits implizit angeklungen. Stärker noch als die Verpflichtung der Adressaten, Menschenrechte anderer nicht anzutasten, wird bei Erläuterungen der Unveräußerlichkeit die eigene Verpflichtung des Inhabers von Menschenrechten hervorgehoben. Demnach meint Unveräußerlichkeit dieser Rechte: der Träger darf eigene Rechte nicht aufgeben, indem er freiwillig auf sie verzichtet<sup>9</sup> oder sie auf andere überträgt. Täte er dies, käme es einem Widerspruch gleich. Denn in dem Fall würde durch den Verzicht auf elementare Rechte der Berechtigte

<sup>9</sup> Vgl. allgemein zum Rechtsverzicht: D. WITSCHEN: Warum Rechtsverzicht? (2008).

sich selbst als Rechtssubjekt und als Subjekt der Selbstverantwortung aufgeben; eine derartige Selbstaufgabe könnte der Träger nicht selbst verantworten, ohne sich zu widersprechen. Es kann nicht im Sinne von Menschenrechten sein, deren Telos im Fall der Freiheitsrechte unter anderem der Schutz der Eigenverantwortung vor Übergriffen ist, eben diese zu eliminieren. Menschenrechtlich geschützte Freiheit kann nicht dazu dienen, sich selbst für nicht verantwortlich zu erklären, und somit sich selbst als moralisches Wesen aufzugeben. Aus diesem Grund sind für J.-J. Rousseau Freiheitsrechte unverzichtbar, wie er im "Contrat social" im Kapitel über die Sklaverei ausführt:

"Auf seine Freiheit verzichten heißt auf seine Eigenschaft als Mensch, auf seine Menschenrechte … verzichten […] Ein solcher Verzicht ist unvereinbar mit der Natur des Menschen; seinem Willen jegliche Freiheit nehmen heißt seinen Handlungen jegliche Sittlichkeit nehmen."<sup>10</sup>

Ebenso argumentiert G. W. F. HEGEL mit Blick auf die moralische Autonomie:

"auf das Recht, sich selbst sein Gesetz zu geben, … kann kein Mensch Verzicht tun, denn mit dieser Veräußerung hörte er auf, Mensch zu sein."<sup>11</sup>

Bei Menschenrechten hat der Berechtigte mithin nicht die Befugnis oder die Erlaubnis zu einem Verzicht. Es steht ihm nicht frei, über ein solches Recht zu verfügen, es für sich außer Geltung zu setzen. Dass es sich um ein eigenes Recht handelt, schließt bei einem Menschenrecht nicht die Option ein, es freiwillig aufgeben zu können. So bin ich aufgrund der mir inhärenten Würde als Person und Rechtssubjekt beispielsweise nicht befugt, einem anderen gleichsam zu erlauben, mich zum Sklaven zu machen. 12 Ich bin nicht berechtigt, in dieser Weise über mich zu verfügen. Eine derartige Option habe ich nicht bei fundamentalen Rechten, die für eine menschenwürdige Existenz konstitutiv sind. Mit dem Merkmal der Unveräußerlichkeit werden dem Träger von Menschenrechten Grenzen bezüglich seiner Selbstbestimmung, seiner Disponibilität über ihm zustehende Rechte gesetzt. Unveräußerlichkeit meint Unverfügbarkeit der Menschenrechte für den Berechtigten, und zwar im Sinne normativer Geltung. Was dem Menschen kraft seines Menschseins zukommt,

<sup>10</sup> Gesellschaftsvertrag I, 4 (1977), S. 11.

<sup>11</sup> G. W. F. HEGEL: Die Positivität der christlichen Religion (1971), S. 190.

<sup>12</sup> Vgl. G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts § 65 (1970), S. 141: "Gebe ich mich zum Sklaven, so tue ich das Gegenteil meiner selbst – ein freier Wille, der keiner ist". Für ihn sind allgemein betrachtet Rechte unveräußerlich, die "meine eigenste Person und das allgemeine Wesen meines Selbstbewusstseins ausmachen, wie meine Persönlichkeit überhaupt, meine allgemeine Willensfreiheit, Sittlichkeit, Religion" (§ 66, ebd.).

darauf darf er nicht einmal mit seinem eigenen Willen verzichten. Verzichtet er darauf in einem Vertrag, so ist dieser als ungültig zu betrachten. Das für eine menschenwürdige Existenz Unabdingbare darf kein Vertragsgegenstand sein. Mit der Idee der Unveräußerlichkeit wird der Blick auf eine den Menschenrechten immanente Wertordnung gerichtet, die zentriert ist auf den grundlegenden Wert der Menschenwürde. Soll diese gewahrt werden, dann ist ein Schutzraum einzugrenzen, innerhalb dessen der Berechtigte im Unterschied zu einzelnen Freiheits- und Partizipationsrechten, die Gestaltungsfreiräume eröffnen und sichern, nicht selbst entscheiden kann, ob er von seinen Rechten Gebrauch machen möchte oder nicht.

Es liegt im Übrigen auf der Hand, dass der in dieser Weise explizierte Gedanke der Unveräußerlichkeit fundamentaler Menschenrechte ein starkes Korrektiv gegenüber einer gegenwärtig zunehmend zu beobachtenden gesellschaftlichen Tendenz bildet. Es wird im Grunde eine völlig entgrenzte Selbstbestimmung gefordert, in Sonderheit auch im Kontext des Suizids und der Euthanasie. Wenn mit diesem Grundsatz auch nicht jede kasuistische Frage zureichend gelöst werden kann, so enthält er doch ein fundamentales Kriterium und ein kritisches Potenzial. Denn mit ihm wird grundsätzlich auf eine Nicht-Verfügbarkeit des Subjekts in Kernbereichen menschlicher Existenz aufmerksam gemacht. Die Selbstverantwortung für das eigene Leben, nach Überzeugung des Theisten für das von Gott geschenkte Leben darf das Individuum nicht aufgeben. Ein behauptetes Recht auf Selbsttötung stünde im Widerspruch zum unveräußerlichen Menschenrecht auf Leben. Dieses Recht ist von seinem Gehalt her vorgegeben und somit der Disposition nach eigenem Ermessen entzogen. Die Idee unveräußerlicher Menschenrechte entfaltet in verschiedenen Kontexten ihre kriteriologische Kraft.

Enthält diese Idee eine Selbstverpflichtung der Berechtigten, dann ist damit ein aufschlussreicher Gedanke verbunden. Denn dann ist im Codex der Menschenrechte selbst schon die Idee von Menschenpflichten enthalten, dann ist zumindest unter einer Rücksicht<sup>13</sup> der Vorschlag, die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte sei um eine Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten zu ergänzen, wie er mit Blick auf den fünfzigsten Jahrestag der erstgenannten Erklärung vom InterAction Council, einem renommierten Gremium ehemaliger

Mit dem Wort "Menschenpflichten" können drei Arten von moralischen Verantwortlichkeiten von Individuen für die Realisierung von Menschenrechten gemeint sein: a) gegenseitige Verpflichtungen der Rechtsträger, b) Verpflichtungen, die Menschenrechte anderer durchzusetzen, und c) Verpflichtungen im Umgang mit den eigenen Rechten. Vgl. dazu D. WITSCHEN: Menschenrechte – Menschenpflichten (2002), S. 235–246.

Staats- und Regierungschefs, gemacht worden ist <sup>14</sup>, nicht notwendig. Mit der Idee der Unveräußerlichkeit ist eine den Menschenrechten inhärente Selbstverantwortung verbunden, die ethisch fundiert ist. <sup>15</sup> Menschenrechte fordern mit anderen Worten auch einen verantwortlichen Umgang mit den eigenen Rechten, nicht nur die Achtung der Selbstzwecklichkeit der anderen, sondern auch die der eigenen Selbstzwecklichkeit. Das Individuum darf nicht durch Verzicht oder Verkauf oder Ähnlichem das unterlaufen, was die Achtung seiner eigenen Würde von ihm fordert. Mit Kant gesprochen ergibt sich aus dem "Rechte der Menschheit in unserer eigenen Person" der Grundsatz: "Mache dich anderen nicht zum bloßen Mittel, sondern sei für sie zugleich Zweck." <sup>16</sup>

#### 4. Resümee

Normative Qualitätsmerkmale der Menschenrechte werden im Rekurs auf dauerhafte Unrechtserfahrungen fundamentaler Art ausgemacht. Ein Paradigma dafür ist das Merkmal der Unveräußerlichkeit. Je klarer Sklaverei und in Sonderheit Sklavenhandel als elementares Unrecht erkannt worden sind. desto stärker ist die zunächst moralisch begründete Forderung aufgekommen. in der gleichen menschlichen Würde begründete Ansprüche dürfen nicht Gegenstand eines Kaufes sein, dürfen auch nicht per Vertrag veräußert werden. In einem konfliktreichen Prozess ist aus dem moralischen Anspruch ein legales Recht im Range eines Menschenrechts geworden, zunächst auf nationaler. dann auf internationaler Ebene. Im Laufe der Entwicklung hat das Merkmal eine Extension insofern erfahren, als es nicht nur seinen ursprünglichen Gehalt beibehalten hat, sondern allgemein auf Menschenrechte appliziert wurde. Damit wurde nun herausgestellt, dass Menschenrechte generell nicht aufgegeben werden können, auf sie nicht verzichtet werden kann, sondern sie unabdingbar sind. In einer eigentümlichen Weise weist das Merkmal der Unveräußerlichkeit der Menschenrechte zwei grundlegende Dimensionen auf: zum einen die Verpflichtungen anderer gegenüber den Berechtigten und zum anderen die

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> H. Schmidt (Hrsg.): Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten (1997).

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> Vgl. H. Bielefeldt: Menschenwürde (2007), S. 123: "Der Begriff der Unveräußerlichkeit bleibt für das Verständnis der Menschenrechte maßgebend. Er repräsentiert die Einsicht, dass die Menschenrechte – obwohl sie im Medium des positiven Rechts ihre konkrete Gestalt und ihre institutionelle Durchschlagskraft gewinnen – doch über die Rechtsebene hinausweisen. Die Menschenrechte machen einen ethischen Anspruch geltend, der zuletzt im Respekt vor der Würde des Menschen als eines zur Selbst- und Mitverantwortung befähigten Subjekts gründet."

<sup>16</sup> I. Kant: Die Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe VI 236.

Verantwortlichkeiten der Berechtigten gegenüber sich selbst. Mit ihm wird sowohl auf die strikte Korrelation zwischen den grundlegenden Rechten der einen und den entsprechenden Verpflichtungen der Adressaten hingewiesen als auch auf die Selbstverantwortung des Rechtssubjekts selbst.

#### Zusammenfassung

WITSCHEN, DIETER: Zur Rede von unveräußerlichen Menschenrechten. ETHICA 17 (2009) 3, 219–231

Die Rede von unveräußerlichen Menschenrechten ist uns zwar vollkommen vertraut; was ihr Sinngehalt ist, das wird jedoch kaum (noch) des Näheren reflektiert. Von ihrer historischen Genese her hat diese Idee ihren Ort im Kampf gegen die Sklaverei, in Sonderheit gegen den Sklavenhandel. Im Laufe der Menschenrechtsentwicklung hat sie eine Extension in dem Sinne erfahren, dass mit ihr allgemein ein Bereich von fundamentalen Rechten eingegrenzt wird, die nicht aufgegeben werden dürfen, die nicht verzichtbar sind. Das normative Qualitätsmerkmal der Unveräußerlichkeit weist zwei Grunddimensionen auf: Von anderen ist die Unabdingbarkeit dieser Rechte zu respektieren. Von ihrem Träger ist die Selbstverantwortung im Umgang mit den eigenen Rechten wahrzunehmen.

Menschenpflichten Menschenrechte Selbstverantwortung Sklavenhandel Unveräußerlichkeit

#### Summary

WITSCHEN, DIETER: Speaking on the inalienability of human rights. ETHICA 17 (2009) 3, 219-231

All of us know the discussions on the inalienability of human rights; however, what it means, is somehow no longer going to be reflected. Historically, the idea developed from the fight against slavery, in particular against slave trade. In the course of the development of human rights it has generally been extended to a certain field of fundamental rights which are inalienable, which must be preserved. The normative quality characteristic of inalienability has two basic dimensions: The others have to respect the inalienability of these rights and their holder is called upon to become aware of his self-responsibility in handling them.

Human duties human rights inalienability self-responsibility slave trade

#### Literatur

BIELEFELDT, HEINER: Menschenwürde als Grundlage des säkularen Rechtsstaates. In: Severin J. Lederhilger (Hrsg.): Gott verlassen. Menschenwürde und Menschenbilder. Frankfurt a. M. u. a.: Lang, 2006, S. 110-125.

BRIESKORN, NORBERT: Rechtsphilosophie. Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer, 1990.

— Verzicht und Unverzichtbarkeit im Recht. Wiesbaden: Steiner-Verlag, 1988.

Deutsches Institut für Menschenrechte (Hrsg.): Jahrbuch Menschenrechte 2008. Frank-

furt a. M.; Leipzig: Suhrkamp, 2007.

FRITZSCHE, K. Peter: Menschenrechte. Eine Einführung mit Dokumenten. Paderborn u. a.: Schöningh, 2004.

HARTUNG, FRITZ: Die Entwicklung der Menschen- und Bürgerrechte von 1776 bis zur Gegenwart. Göttingen u. a.: Musterschmidt, 1972.

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH: Die Positivität der christlichen Religion. In: Ders.: Werke in zwanzig Bänden 1: Frühe Schriften, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1971.

— Grundlinien der Philosophie des Rechts. In: Ders.: Werke in zwanzig Bänden 7. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970.

Kant, Immanuel: Die Metaphysik der Sitten. Akademie-Ausgabe VI 293-491.

- Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. Akademie-Ausgabe VIII 273-314.
- \_ Zum ewigen Frieden. Akademie-Ausgabe VIII 341-386.

LOCKE, JOHN: Zwei Abhandlungen über die Regierung, hrsg. u. eingel. von W. Euchner. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997.

ROUSSEAU, JEAN-JACQUES: Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts. Stuttgart: Reclam, 1977

Schmidt, Helmut (Hrsg.): Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten. Ein Vorschlag. München; Zürich: Piper, 1997.

WITSCHEN, DIETER: Menschenrechte – Menschenpflichten. Anmerkungen zu einer Korrelation. In: Ders.: Christliche Ethik der Menschenrechte. Systematische Studien. Münster u. a.: Lit, 2002, S. 235-246.

"Warum Rechtsverzicht?" Eine Skizze möglicher, insbesondere ethischer Gründe. In: ThPh 83 (2008), 81-92.

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

#### **INFORMATIONSSPLITTER**

#### "Kreativität - Denken - Philosophie"

Internationaler Kongress der Österreichischen Gesellschaft für Kinderphilosophie 15.–18. Oktober 2009, Graz/Österreich

Kreatives, kritisches und soziales Denken sowie die Fähigkeit, innovative Lösungsansätze zu entwickeln sind grundlegende Kompetenzen, die für persönliche Entwicklung und Wohlergehen jedes Einzelnen in der Gesellschaft von großer Bedeutung sind.

Da reflexives Denken und kreatives Problemlösen sowohl in den Fähigkeiten und Fertigkeiten des Menschen als auch im Sprechen und Handeln, in der Anwendung von Wissen im Alltag ebenso wie in Kunst, Wissenschaft und Technik ausschlaggebend sind, muss mit der Förderung dieser Schlüsselkompetenzen schon bei Kindern begonnen werden. Es stellen sich daher folgende Fragen:

Welche Herangehensweisen, Methoden, Strategien und Möglichkeiten bietet das Bildungssystem? Wie kann man bereits in der Schule zur Förderung von Kreativität und selbständigem Denken beitragen? Wie ist das Verhältnis zwischen individueller und kollektiver Kreativität? Welchen Beitrag kann die Philosophie für die Zukunft der Wissensgesellschaft leisten?

Der Kongress bietet neben Vorträgen namhafter internationaler Experten einen Überblick über den aktuellen Stand der Forschung, Diskussionen zu Grundsatzdebatten sowie Projektpräsentationen, z. B. das Philosophien mit Kindern und Jugendlichen.

Themen im Einzelnen:

Kreativität und Denken
Virtuelle Welten – Kreativität und Phantasie
Lebenslanges Lernen
Citizenship und Demokratie
Transkulturalität und Transdisziplinarität
Philosophie und Ethik in der Schule
Kultur, Integration und Erziehung
Pluralistische Dimensionen der Kinderphilosophie

Tagungsort: Karl-Franzens-Universität Graz, Meerscheinschlößl,

Mozartgasse 3, A-8010 Graz

Info: ACPS Austrian Centre of Philosophy for Children,

Schmiedgasse 12, A-8010 Graz Tel./Fax: +43 (0) 316/811513

Mail: kinderphilosophie@aon.at - Internet: www.kinderphilosophie.at

#### WERNER THIEDE

# ETHIK UND WIRTSCHAFT – EIN SPANNUNGSVERHÄLTNIS? Theologische Grundsatzüberlegungen

Prof. Dr. Werner Thiede ist Pfarrer der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche in Bayern. 1990 Promotion in München mit einer Arbeit über "Auferstehung der Toten" (Göttingen 1991). 1991 – 1996 wissenschaftlicher Referent an der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW) in Stuttgart. 1996-1998 wissenschaftlicher Mitarbeiter am "Institut zur Erforschung der religiösen Gegenwartskultur" der Universität Bayreuth. 2000 Habilitation in Erlangen mit der Studie "Wer ist der kosmische Christus?" (Göttingen, 2001). Seither lehrt Werner Thiede Systematische Theologie an der Universität Erlangen-Nürnberg; von deren Rektor wurde er 2007 zum außerplanmäßigen Professor ernannt. 2004-2006 war er letzter eigenständiger Chefredakteur des "Evangelischen Sonntagsblatts aus Bayern". Anschließend wurde er Theologischer Referent beim Regionalbischof im Kirchenkreis Regensburg. Von seinen zahlreichen Büchern, Aufsätzen und Artikeln wurden einige in andere Sprachen übersetzt; so auch Der gekreuzigte Sinn. Eine trinitarische Theodizee (Gütersloh 2007/Salamanca 2008). Im Herbst erscheint ein Buch über Mystik im Christentum (Frankfurt/M. 2009). Näheres unter www.werner-thiede.de.

Der Kabarettist und Satiriker Georg Kreisler hat schon vor Jahrzehnten gesungen: "Das Benzin wird teurer, ja ganz Wien wird teurer, nur der Mensch ist weiterhin nichts wert." Trifft diese Songzeile nicht auch die Wirklichkeit unserer Tage? Die derzeitige Finanzmarkt- und Weltwirtschaftskrise wird den Trend zu einem weiter zunehmenden Sozialabbau¹ und wachsender Armut² hierzulande gewiss nicht stoppen. Vielmehr dürfte sich die Situation für arme und von Arbeitslosigkeit bedrohte Menschen weiter verschlechtern. Wer wird am Ende all die Milliarden von Euros und Dollars begleichen, die zur Rettung

Vgl. A. MÜLLER: Die Reformlüge (2004); N. KLEIN: Die Schock-Strategie (2007); H. BUDE: Die Ausgeschlossenen (2008).

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> "Armut ist das Ergebnis sozialer Ausgrenzungsmechanismen und bezeichnet einen Zustand am unteren Ende der sozialen Hierarchie, in dem der Einzelne nicht mehr aus eigener Kraft an den sozialen Beziehungen in dem Maße teilnehmen kann, das in der jeweiligen Gesellschaft als existenzminimal angesehen wird", definiert E.-U. HUSTER: Armut (2006), S. 110f. In der Bundesrepublik Deutschland gilt derzeit ungefähr jeder Achte als armutsgefährdet; weltweit gesehen lebt derzeit fast ein Drittel der Weltbevölkerung in bitterer Armut. Siehe zu diesem Thema auch meinen Beitrag: Die Not wird zunehmen (2008).

von Banken nötig geworden sind? Wird man aus den schweren Fehlern der Vergangenheit überhaupt zu lernen bereit sein? "Kritiker befürchten schnelle Rückkehr der Spekulationsblasen", titelt die Mittelbayerische Zeitung vom 15. Juli 2009. Angesichts der bedrohlichen Gesamtlage stellt sich jedenfalls die Frage nach dem Zusammenhang von Wirtschaft und Ethik verschärft. Christliche Sozialethik ist damit ihrerseits herausgefordert, die Entwicklung der Situation zu kommentieren.<sup>4</sup>

Theologisch gilt es sich auch in dieser Hinsicht zuallererst an den Grundauskünften der Heiligen Schrift zu orientieren. So lohnt der Rückblick auf
eine einschlägige Begebenheit, die das Neue Testament überliefert: Es geht
um die Geschichte vom jungen reichen Mann, der zu Jesus kommt und von
dem es gegen Ende heißt: "Er hatte viele Güter" (Markus 10,22). Dieser junge
Ökonom beugte damals vor dem Nazarener die Knie und fragte: "Guter Meister, was soll ich tun, damit ich das ewige Leben ererbe?" Erstaunlich: Wenn
dieser junge Mann bereits viele Güter besaß, dann hatte er vermutlich gut
geerbt. Dabei dürfte ihn der frühe Tod seiner Eltern nicht nur materiell reich
gemacht, sondern auch veranlasst haben, die Sinnfrage<sup>5</sup> verschärft zu stellen.
Und so interessierte er sich nicht nur für irdische Güter, um deren Vergänglichkeit er durchaus wusste. Vielmehr fragte er, wie denn wohl – und zwar
möglichst mit dem Siegel der Garantie – darüber hinaus das ewige Leben zu
ererben sei.

Diese Fragerichtung zeugt bei dem noch jungen Menschen bereits von erkennbarer Weisheit, von einer spürbaren Horizonterweiterung. Sein Denken verbleibt dabei gewissermaßen durchaus im Horizont ökonomischer Vernunft: Es erweist sich als absolut gewinnorientiert! Hier geht es um ganz unbescheidene Wertschöpfung: Wie kann ich so reich werden, dass ich sogar noch nach dem garantiert bevorstehenden Verlust meines irdischen Lebens reich bleibe, nämlich einen "Schatz im Himmel" habe? Karikierend ausgedrückt: Was kostet, bitteschön, die Unsterblichkeit? Wie hoch ist, wenn ich fragen darf, die notwendige Investition für die Partizipation an der Auferstehung zum ewigen Leben? Es gibt in unserer heutigen Gesellschaft nicht wenige, die ähnlich fragen wie jener junge Mann damals.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Allein der schwer angeschlagene Hypothekenfinanzierer Hypo Real Estate benötigt über 100 Milliarden Euro (Februar 2009)!

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Vgl. z. B. die Studie von N. O. Oermann: Anständig Geld verdienen? (2007) sowie das Themenheft der Zeitschrift *CA* (*Confessio Augustana*) 3/2009.

<sup>5</sup> Dazu mein Buch "Der gekreuzigte Sinn" (2007/2008).

Nun antwortet Jesus nicht einfach nur mit einer spirituellen Wegbeschreibung, mit einer ökonomisch verträglichen Richtungsauskunft. Vielmehr tut er es auf dreifache Weise. Daran will ich meine Ausführungen orientieren – und deshalb ebenfalls in drei Abschnitten der Frage nachgehen, ob und inwiefern Ethik und Wirtschaft aus christlich-theologischer Sicht in einem Spannungsverhältnis zueinander stehen. Drei weitere Abschnitte werden diese Gedankengänge vertiefen.

#### 1. Modell A

Das Allererste, was Jesus damals dem jungen Wirtschaftsvertreter zu sagen hat, ist erstaunlicherweise eine brüske Gegenfrage: "Was nennst du mich gut?" Und erläuternd fährt er fort: "Niemand ist gut als Gott allein." Damit ist zunächst einmal jegliches Schmeichlertum abgewiesen. Der Kniefall des Fragenden hatte womöglich einen leichten korruptiven Touch – auf dem Gebiet der Wirtschaft bekanntlich kein gänzlich fremder Zug. Der "gute" Meister – er sollte bitte sehr "gut" sein in seiner Auskunft, wohlwollend und konstruktiv, jedenfalls am Ende gewinnbringend, damit zu den Gütern, die der Reiche schon hatte, noch das Gut des ewigen Lebens ergänzend – oder besser: alles herrlich überwölbend und fortsetzend hinzuträte. Auf solche "Gutheit" aber kann Jesus verzichten. Er wird dem Fragenden unbestechlich antworten, was aus der Gottesperspektive heraus gilt – denn "Gott allein ist gut."

Man hat übrigens aus diesem Wort Jesu nicht selten heraushören wollen. Jesus habe sich hier von Gott so deutlich abgesetzt, dass damit völlig klar wäre, dass er sich nicht für den Sohn Gottes gehalten habe. Doch als Stütze für eine solche Deutung Jesu jenseits des kirchlichen Dogmas taugt diese Aussage keineswegs. Dass Jesus sich selbst sehr wohl - wenn auch auf geheimnisvolle Weise - für den von Gott kommenden Christus gehalten hat, liegt auf der Hand: Nicht nur viele seiner Worte, insbesondere das Geheimniswort vom "Menschensohn", deuten das an, sondern auch seine Taten - von den Wunderheilungen bis hin zur Tempelreinigung und dem Einzug in Jerusalem auf einem Esel gemäß der prophetischen Messiasverheißung, und am Ende auch sein Geschick, am Kreuz mit einem Schild "Dies ist der König der Juden" hingerichtet zu werden. Wäre nicht eine entsprechende Ausstrahlung von Jesus ausgegangen, hätte sich jener junge Mann den Gang zu ihm mit der Frage nach dem Weg zu Gott und auch seinen Kniefall wohl gespart - so sparsam hätte er als Ökonom schon zu handeln gewusst! Nein, hier geht es nicht um eine Selbstverleugnung Jesu als Gottessohn, sondern vielmehr um eine Ab-

leugnung der Annahme, der Mensch als solcher könne "gut" sein. Jesus tritt damit im Grunde einem humanistischen Axiom entgegen - als sei eine gute Anlage in jedem Menschen vorauszusetzen, die nur einfach entfaltet werden müsse. Stattdessen geht Jesus offenkundig so realistisch wie beispielsweise der Aufklärungsphilosoph Immanuel Kant 6 davon aus, dass das menschliche Herz durch "das radikale Böse" geknechtet ist und daher eben nicht einfach "gut" sein kann.

Diese Sichtweise ist gewiss keine geeignete Grundlage für das unternehmerisch beliebte Axiom von der notwendigen und möglichst ökonomisch zu mehrenden "Eigenverantwortung". Denn diese erweist sich als Verantwortung eines vom radikal Bösen geknechteten Herzens - und insofern als eine unzuverlässige, schon im Ansatz korrupte Größe.7 Menschliches Wirtschaften hat - so gesehen - realistischerweise durchaus stets eine Schlagseite in Richtung des Egoistischen, des Unsozialen. "Dass der Mensch egoistisch seinen Vorteil sucht, ist kein worst case scenario, sondern Grundgegebenheit menschlicher Existenz..."8

Krasser Egoismus ist freilich oft nicht erfolgreich realisierbar und muss sich in der Welt des Zusammenlebens immer wieder in die Schranken weisen lassen. Aber mitunter setzt er sich doch brutal durch, setzt er sich geschickt um - bis er gebremst wird. 2008 hat man hierzulande Derartiges exemplarisch in den Vorgängen um den Ex-Postchef Zumwinkel erlebt. Im Gefolge dieses gigantischen Steuerhinterziehungsskandals mehrten sich die öffentlichen Zweifel daran, ob unser System der sozialen Marktwirtschaft überhaupt noch Zukunft habe. Bundeskanzlerin Angela Merkel hat damals betont, dieser Skandal habe die Erosion des Zutrauens in unsere Wirtschaftsordnung dramatisch beschleunigt. Aber wie viele üble Vorgänge stecken weltweit hinter den Prozessen, die dazu beigetragen haben, dass die Weltwirtschaft 2009 sich am Rande einer Katastrophe bewegt!

Nun lässt sich ein erstes Modell für eine Verhältnisbestimmung von Ethik und Wirtschaft benennen, wie es sich im Horizont jener ersten Antwort Jesu abzeichnet. Dieses "Modell A" ist das eines tatsächlichen Spannungsverhältnisses zwischen Ethik und Wirtschaft. Hier wird nach krass egoistischen Wert-

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Vgl. näherhin W. THIEDE: Gnade als Ergänzung (2004).

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Das entspricht nicht nur Luthers Lehre vom "unfreien Willen". Vielmehr heißt es auch in der 2. Enzyklika von Papst Benedikt XVI. "Spe salvi" (2007) unter Punkt 21: Ein "Irrtum ist der Materialismus: Der Mensch ist eben nicht nur Produkt der ökonomischen Zustände, und man kann ihn allein von außen her, durch das Schaffen günstiger ökonomischer Bedingungen, nicht heilen."

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> N. O. OERMANN, Anständig Geld verdienen?, S. 409.

maßstäben gewirtschaftet – "egoistisch" für die Firma oder den Firmenchef. Modell A fragt nicht wirklich oder nur höchst eingeschränkt oder randständig nach ethischer Orientierung. Es richtet sich im Wesentlichen an der Maxime materiellen oder hedonistischen Gewinnstrebens aus und berücksichtigt soziale Belange allenfalls ganz nachrangig. Im Übrigen ist alles der modernen Divise geschuldet: "Der Markt regelt sich selbst." NIKLAS LUHMANN hat den Sachverhalt einmal auf die Formel gebracht: "Es gibt Wirtschaft, und es gibt Ethik – aber es gibt keine Wirtschaftsethik."

Das zahlenmäßige Gewicht von Unternehmern und Politikern, die in unserer Gesellschaft diesem Modell A zuneigen, spiegelt sich im prozentualen Ausmaß der gesamtgesellschaftlichen Unzufriedenheit mit dem sozialen Charakter der herrschenden Marktwirtschaft. So ist laut einer aktuellen Allensbacher Umfrage der Anteil derer, die unsere "soziale Marktwirtschaft" für "nicht wirklich sozial" halten, von 39 Prozent im Jahr 2000 auf 58 Prozent im Jahr 2008 gestiegen. Umgekehrt ist die "gute Meinung" von unserem Wirtschaftssystem im selben Zeitraum von 51 Prozent auf 39 gesunken. Der soziale Friede zwischen Normalverdienern und Konzernmanagern sei wegen deren Maßlosigkeit gefährdet, monierte Bundespräsident Horst Köhler. Und Bundeskanzlerin Angela Merkel warnte bald darauf die Wirtschaftsführer, den Streit über hohe Managergehälter als "Neiddebatte" abzutun: Es sei keine gute Entwicklung, wenn nur noch 15 Prozent der Bürger glaubten, es gehe gerecht zu in Deutschland!

Die EKD-Denkschrift *Unternehmerisches Handeln in evangelischer Perspektive* (2008) betont ihrerseits, das protestantische Verständnis von verantworteter Freiheit stehe im Widerspruch zu einer bloßen Gewinn- und Nutzenmaximierung, so dass die Kraft des Marktes mit dem Prinzip des sozialen Ausgleichs verbunden werden müsse. <sup>12</sup> Bei der Vorstellung des "Wortes des Rates der EKD zur globalen Finanzmarkt- und Wirtschaftskrise", dem das biblische Zitat "Wie ein Riss in einer hohen Mauer" aus dem Buch Jesaia vorangestellt ist, sagte der EKD-Ratsvorsitzende Wolfgang Huber im Juli 2009 in Berlin: "Das Fundament unserer Wirtschaftsordnung ist verantwortete Freiheit. Freiheit ohne Verantwortung verkommt." Bereits im Mai hatte er auf der

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Zahlen aus der F.A.Z. Nr. 33 vom 8. 2. 2008: "Was die Deutschen von der Marktwirtschaft halten" (11).

Laut idea Spektrum Nr. 49/2007, 24. Vgl. D. Schutz: Gierige Chefs (2005).

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> dpa-Meldung vom 11.12.2007.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Vgl. auch H. Bedford-Strohm u. a.: Kontinuität und Umbruch im deutschen Wirtschaftsund Sozialmodell (2007).

EKD-Synode in Würzburg gemahnt: "Eine politisch und sozial gebändigte Marktwirtschaft braucht neue Regelungen und neue Instrumente, wenn sie dem Gebot der Nachhaltigkeit genügen soll."<sup>13</sup> So ganz neu wird man sie allerdings kaum erst erfinden müssen. Nach John Rawls' "Theorie der Gerechtigkeit" hat die Verteilung des Einkommens und Vermögens keineswegs gleichmäßig zu sein; aber sie sollte unterm Strich zu jedermanns Vorteil ausfallen: Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten müssen "zu jedermann Nutzen gestaltet werden"14. Wer sich freilich mehr oder weniger an Modell A orientiert, ist an solchen Gerechtigkeitsmaßstäben gar nicht oder nur scheinbar interessiert. Namentlich die Frage nach Gott ist in diesem Paradigma abgeblendet. Modell A mutet entsprechend kurzsichtig und wenig weise an, wie das schon aus Jesu berühmtem Gleichnis vom reichen Kornbauern deutlich herausklingt: Dessen plötzlichen Tod 15 kommentiert Jesus mit der Beobachtung, er sei "nicht reich für Gott" gewesen. MARTIN LUTHER hat seinerseits die Ansicht vertreten, der im Wirtschaftsleben egoistisch oder gar betrügerisch Handelnde schade nicht nur der Gesellschaft, sondern zuallererst einmal sich selbst, und zwar vor allem in seinem Verhältnis zu Gott. 16 Auch der jüngste Ruf von Papst BENEDIKT xvi. nach einer "neuen Ethik" in seiner Sozialenzyklika Caritas in veritate (2009) erinnert an die Verantwortung der Menschen vor Gott.

#### 2. Modell B

In der Geschichte vom reichen Jüngling erhält dieser von Jesus eine zweite Antwort. Die lässt ein anderes wirtschafts- und sozialethisches Paradigma in den Blick kommen, das klarer an einem Modell sozialer Gerechtigkeit orientiert ist. Jesus sagt einfach: "Du kennst die Gebote: "Du sollst nicht töten; du sollst nicht ehebrechen; du sollst nicht stehlen; du sollst nicht falsch Zeugnis reden; du sollst niemanden berauben; ehre Vater und Mutter." Es sind keineswegs die Zehn Gebote in ihrer Gesamtheit, die Jesus hier aufzählt. Vielmehr handelt es sich nur um die das Sozialleben regelnden Gebote, während die ersten drei Gebote, die mit der unmittelbaren Gottesverehrung zu tun haben, unerwähnt bleiben – obwohl es ja um die Frage nach dem Weg zum ewigen Leben geht! Gewiss, diese ersten drei Gebote stehen als stilles Implikat, als unver-

<sup>13</sup> epd-Bayern Nr. 36 vom 4. Mai 2009, S. 5.

<sup>14</sup> I RAWLS: Eine Theorie der Gerechtigkeit (1979), S. 82.

<sup>15</sup> Ob Jesu Gleichnis einen konkreten Fall aus damaligem Erleben voraussetzte, ist exegetisch umstritten.

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> Vgl. N. O. Oermann, Anständig Geld verdienen?, S. 114; vgl. auch B. Frank: Luther und Geld (2009).

zichtbare Voraussetzung im Hintergrund. Aber das ist für das zweite Modell des Wirtschaftens, welches damit in den Blick kommt, durchaus bezeichnend: Primär geht es hier um die Berücksichtigung des sozialen Aspekts; dahingehend weitet sich die Perspektive. Gott selbst bleibt gewissermaßen sekundär. auch wenn er in diesem "Modell B", wie ich es nennen möchte, sozusagen vorausgesetzt und als Hintergrund-Sinngeber wahrgenommen wird. Man könnte sagen: Beim Modell B geht es um den Versuch, Ethik und Wirtschaft in ein konstruktives Verhältnis zueinander zu bringen. Hier kommt ein Sozialethos in den Blick, das mehr oder weniger von Religiosität überhaupt zeugt: Es ist in ungefähr allen Religionen zu finden - und legitimiert von daher auch HANS KÜNG bei seiner Suche nach einem "Weltethos" rund um den Globus.<sup>17</sup> Wer sich als Wirtschaftsunternehmer an Modell B hält, zeugt jedenfalls von einer grundsätzlichen Gewissenhaftigkeit. Viel deutlicher als ein wirtschaftlicher Befürworter von Modell A steht er denen nahe, von denen Jesus in seiner Gleichnisrede vom Jüngsten Gericht sagt, ihnen werde der göttliche "Menschensohn" als Richter einst zurufen: "Kommt her, ihr Gesegneten meines Vaters, ererbt das Reich, das euch bereitet ist von Anbeginn der Welt!" Denn - mit unseren heutigen Worten gesagt - ihr habt euch sozial verhalten, habt Barmherzigkeit und Nächstenliebe geübt, und das war im Sinne Gottes! Daher kann Jesus auch dem jungen Mann diese Ausrichtung als Weg zum Ererben des ewigen Lebens beschreiben. Wirklich sozialverträgliches Wirtschaften. überhaupt "soziale Marktwirtschaft" ist so gesehen im Ansatz durchaus eine Marschrichtung, die sich mit einer frommen Grundhaltung verträgt: Hier wären Ethik und Wirtschaft ansatzweise auf einem Nenner. 18

Bezogen auf die von Jesus aufgezählten Gebote lässt sich beispielsweise sagen: "Du sollst nicht töten" schließt die Ablehnung von Mobbing in Wirtschaftsbetrieben ebenso ein wie den Einsatz für ein Gesundheitssystem, das kranke Menschen nachhaltig vor Notlagen bewahrt. "Du sollst nicht ehebrechen" lässt in sozialethischer Hinsicht über das Private hinaus in einem weiteren Sinn an die Einhaltung gegenseitiger Treueverhältnisse denken. "Du sollst nicht stehlen" bedeutet zweifellos, dass wirtschaftliche Vorteilsnahme ihre Grenzen hat und sich nur innerhalb sozialverträglicher Relationen abspielen darf. Das Gebot "Du sollst nicht falsch Zeugnis reden" ist ebenfalls auf wirtschaftsethische Regeln übertragbar: Es schließt die Vorspiegelung fal-

<sup>17</sup> Vgl. H. KÜNG: Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft (1997).

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> Vgl. M. J. INACKER: Evangelische Marktwirtschaft (2008), S. 18f. "Unter den vielen wirtschaftspolitischen Konzepten ist die Soziale Marktwirtschaft das am wenigsten Schlechte" (19).

scher Tatsachen oder die Verleumdung von Konkurrenz moralisch aus. Dass Betriebe, deren Führungspersonal sich an entsprechende Regeln und Werte hält, langfristig keineswegs schlechter fahren als solche, die sich eher in Modell A zu Hause fühlen, hat sich gerade in den letzten Jahren verstärkt herumgesprochen. <sup>19</sup> Zum Glück für die Verhältnisse auf unserer Erde ist Modell B in zahlreichen Varianten weit verbreitet – ähnlich wie es auch in allen Gesellschaftsformen der Welt irgendwelche Formen von Religiosität gibt. Man könnte wohl sagen: Modell A mit seinen Zügen von Schmarotzertum funktioniert überhaupt nur, weil Modell B so verbreitet ist.

Insofern spürt aber der junge reiche Mann, als er vor Jesus kniet und diese zweite Antwort bedenkt, dass seine eigene Orientierung an diesem Modell etwas relativ Gewöhnliches ist. Er antwortet daher: "Meister, das habe ich alles gehalten von meiner Jugend auf." Anders formuliert: "Den Weg der Gebote, des sozial ausgerichteten Verhaltens habe ich immer schon beschritten. Und auf diesem Weg habe ich gewiss viele Perlen gesammelt. Und doch habe ich das Gefühl, das kann nicht alles gewesen sein. Ewiges Leben will ich unter Garantie gewinnen – da muss es doch noch einen anderen Weg geben! Ja – einen Weg, auf dem Gott direkt und nicht nur indirekt in den Blick kommt, einen Weg, der auch das Gewinnstreben noch einmal ganz anders erfüllt und der mein Herz wirklich bis in seine tiefsten Tiefen beglücken würde…" Sehnsüchtig hält der junge reiche Mann also sozusagen nach einem "Modell C" Ausschau.

### 3. Modell C

Tatsächlich gibt Jesus nun eine dritte Antwort. In der Markus-Geschichte ist zu lesen: "Jesus sah ihn an und gewann ihn lieb und sprach zu ihm: 'Eines fehlt dir. Geh hin, verkaufe alles, was du hast, und gib's den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben, und komm und folge mir nach!" An dieser Stelle leuchtet gewissermaßen ein drittes Modell wirtschaftlicher Vernunft auf – nämlich dasjenige mit der größten Weitsicht. Es ist auf einen Gewinn aus, der wirklich unvergänglich ist. "Modell C" blickt nicht wie "Modell A" nur auf das je Eigene, ohne zu bedenken, dass das Ich des Besitzers vergänglich und einer höheren Instanz verantwortlich ist. Und es schaut nicht wie "Modell B" nur horizontal so auf das Eigene, dass dabei auch das Fremde sozial angemessen Berücksichtigung findet – ohne dabei hinreichend zu bedenken, dass

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> Vgl. z. B. J. W. Knoblauch/H. Marquardt (Hg.): Werte sind Zukunft 2005).

dies horizontal "ganzheitlich" Erfasste seinen letzten Sinn und Maßstab erst im Schöpfer und Vollender aller Dinge selbst erlangt. Nein, die wirtschaftliche Vernunft von "Modell C" bezieht die vertikale Dimension radikal in die ethische Orientierung mit ein. Nur so lässt sich die eine große Perle gewinnen, gegen die gern alle kleinen herzugeben wären, wie Jesus in einem seiner Gleichnisse deutlich macht. Max Weber hat in seinem zweibändigen Hauptwerk Wirtschaft und Gesellschaft deutlich gemacht: Jesus war keineswegs einfach der große Botschafter der Gnade, sondern er rechnete mit seiner Botschaft sehr wohl vor, was sich "lohnt", weil er mit Gottes Vergeltung rechnete.<sup>20</sup> Der Gewinn für entsprechenden Einsatz ist demnach derart groß, dass es zu einer regelrechten Umkehrung aller Werte kommen muss, wo das verstanden wird. Mit Paulus formuliert: "Was mir Gewinn war, das habe ich um Christi willen für Schaden erachtet. Ja, ich erachte es noch alles für Schaden gegenüber der überschwänglichen Erkenntnis Christi Jesu, meines Herrn. Um seinetwillen ist mir das alles ein Schaden geworden, und ich erachte es für Dreck, damit ich Christus gewinne" (Phil 3,7f). Der Gewinn besteht laut Paulus in Jesus Christus selbst. Die vertrauensvolle Verbundenheit mit ihm ist es auch, was Jesus Christus dem jungen reichen Mann lächelnd anbietet. Denn es handelt sich dabei um die Verbundenheit mit Gott selbst. Nur so ergeben ja die betreffenden Aussagen bei Paulus und bei Jesus spirituell Sinn.

Damit bestätigt sich das vorhin Gesagte, dass in dieser Geschichte vom reichen Jüngling keineswegs Jesu göttliche Natur in Abrede gestellt wird. Im Johannesevangelium ist der Sachverhalt durch das Wort Jesu formuliert: "Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater denn durch mich. Wenn ihr mich erkannt habt, so werdet ihr auch meinen Vater erkennen... Wer mich sieht, der sieht den Vater!" (14,6-9). Hier geht es um die direkte, existentielle Begegnung mit Gott. Es dreht sich also nicht nur wie in Modell B sozusagen um die Eintrittskarte in den Himmel, sondern darum, im Himmel einen Schatz anzulegen. Anders gesprochen: In Modell C liegt alles daran, Gott ganz nah zu kommen bzw. ihn ganz nah kommen zu lassen. Und das sogar schon jetzt: Präsentisch-eschatologisch kann in der Verbundenheit mit Jesus die Nähe des Gottesreiches erfahren werden, wie Jesus sie mit Wort und Tat verkündigt und zu den Menschen gebracht hat. Aus diesem Grund hat Jesus den reichen jungen Mann in seine Nachfolge rufen können – nicht ohne ihm zugleich klarzumachen, dass dieses Modell C existentiell den Abschied

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> Vgl. M. Weber: Wirtschaft und Gesellschaft (2005), S. 487. Siehe auch G. Pfleiderer / A. Heit (Hg.): Wirtschaft und Wertekultur(en) (2008).

vom Hängen an den vergänglichen Reichtümern einschließt. Ethik orientiert sich hier daran, dass Jesus dem Gebot der Nächstenliebe das Gebot der Gottesliebe noch vorgeordnet hat – wie ja das erste Gebot auch über und vor allen anderen Geboten steht.

Hier in Modell C geraten nun Ethik und Wirtschaft wieder in ein Spannungsverhältnis, obgleich gewissermaßen in umgekehrter Richtung, wenn man es mit dem Spannungsverhältnis von Modell A vergleicht. Wirtschaften im Sinne von "irdischen Reichtum erstreben" - das wird von einem anderen Ziel überholt. Der vor Jesus knieende junge Mann spürt das und überlegt. Hier ist ja Reflexion nicht nur erlaubt, sondern geradezu gefordert. Es geht schließlich um eine lebensprägende Entscheidung - da muss genau abgewogen werden! Doch durch welche Vernunft? Wie weit darf der Horizont ausgespannt sein? Um welches Paradigma soll es sich handeln? Der bisherige Besitzstand ist schwergewichtige Realität. Gilt hier nicht das Wort "Reichtum verpflichtet"? Kann ich nicht tatsächlich - so wird der reiche Mann überlegen - mit meinem vielen Geld ein Leben lang viel Gutes tun? Und zwar noch viel mehr, als ich es ietzt täte, wenn ich alles den Armen gäbe? Überhaupt: Lebe ich weiter gemäß Modell B, komme ich ja auch laut Jesu Auskunft dereinst im Himmel an. Gewiss, ich spüre, ich ahne: Da wäre noch ein ganz anderer Gewinn zu machen. Dieser Jesus weiß tatsächlich, was mir fehlt - ja, dass mir etwas Gravierendes fehlt! Aber der Preis dafür ist hoch, zu hoch eigentlich - genau genommen eine Zumutung! Im Paradigma von Modell B betrachtet, sogar irgendwie irrational! Und so endet die Geschichte mit dem Bericht: "Er wurde unmutig über das Wort und ging traurig davon; denn er hatte viele Güter."

### 4. Jesu Akzeptanz von Modell B

Doch ganz zu Ende ist die Geschichte aus dem Markusevangelium noch immer nicht. Der Evangelist erzählt weiter: "Und Jesus sah um sich und sprach zu seinen Jüngern: "Wie schwer werden die Reichen in das Reich Gottes kommen!" Die Jünger aber entsetzten sich über seine Worte." Wer heute nicht besser und frömmer sein will als damals Jesu Jünger, darf sich seinerseits getrost entsetzen über diesen Seufzer des Meisters. Ist es nicht wirklich entsetzlich, dass Reichtum und "Reich Gottes" hier derart nicht in ein Spannungs-, ja Ausschlussverhältnis zueinander gesetzt werden? Modell C macht Reiche traurig. Rasch also zurück in die Logik von Modell B?

Doch Jesus lässt sich zunächst in keiner Weise von solchem Zurückweichen beeindrucken. Die Geschichte erzählt weiter, er habe ungeachtet des Entset-

zens im Jüngerkreis noch ein weiteres Mal wiederholt: "Wie schwer ist es, ins Reich Gottes zu kommen!" Er soll sogar noch hinzugefügt haben: "Es ist leichter, dass ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe, als dass ein Reicher ins Reich Gottes komme." Kein Wunder, dass daraufhin von "noch viel mehr" Entsetzen unter seinen Nachfolgern berichtet wird! Auch aus dem Raum unserer Wohlstandsgesellschaft könnte die verzweifelte Entgegnung stammen, von der Markus schließlich erzählt: "Wer kann dann selig werden?"

Und dann folgt dennoch ein Trostwort am Ende der Geschichte: "Bei den Menschen ist's unmöglich, aber nicht bei Gott; denn alle Dinge sind möglich bei Gott." Was das genau heißen mag, bleibt offen. Doch wie mit liebevoller Hand werden die seufzenden, ja womöglich verzweifelten armen Reichen gewissermaßen "belassen" in Modell B, wo sie es gut aushalten können. Gott ist dort zwar etwas weiter weg, aber sozusagen von ferne durchaus noch als der "liebe Gott" im Blick: Er hat die göttliche Möglichkeit, sogar die Wohlhabenden, deren Herz unleugbar an irdischem Reichtum hängt, noch für sein Reich zu retten. Und wenn das Jesus selber sagt, dann wird man sich getrost darauf verlassen können – so man sich denn irgendwo in Modell B bewegt und nicht etwa in das verruchte Modell A absinkt…

Wer aber angesichts dieser Geschichte aus Markus 10 nach zusätzlichem Trost lechzen sollte, der greife nach der schönen Predigt des Clemens von Alexandria zum Thema: "Welcher reiche Mann wird gerettet werden?" Jener belesene Christ und Lehrer des berühmten Kirchenvaters Origenes hatte Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr. viel mit der Bildungsschicht reicher Bürger zu tun gehabt. Auch seine Problemlösung stellte reichen Leuten durchaus die Möglichkeit des Heils in Aussicht. Spätestens von da an stand es in der Geschichte der Kirche außer Zweifel, dass wirtschaftlicher Reichtum und dessen besonnene Vermehrung kein ernstes Hindernis für einen christlichen Lebensweg bedeuten – im Sinne von Modell B. Dass es für Christen auch die prinzipielle Möglichkeit von Modell C gibt, und zwar als eigentliches *High-Light* für ein gleichsam "wirtschaftlich" besonders weit blickendes Ich, sollte immerhin deutlich geworden sein. Aber niemand wird sich etwas vormachen darüber, dass dieser schmale Weg nicht der Weg breiterer Gesellschaftsgruppen, sondern nur der von Einzelnen in ziemlich einsamer Entscheidung sein kann.

Man denke beispielsweise an eine Gestalt wie Franz von Assisi im 13. Jahrhundert. Wie weit dieser eindrucksvolle Christ, der als junger reicher Mann tatsächlich sein Vermögen an die Armen verschenkt hatte, dieses Handlungsprinzip treiben konnte, illustriert folgende kleine Geschichte: Eines Tages kam die Mutter zweier Mitbrüder zu ihm und bat um eine Unterstützung, weil sie

völlig mittellos dastand. Der selber mittellose Franz fragte in die Runde: "Haben wir irgendetwas, das wir unserer Mutter geben können?" Man antwortete ihm, es sei nichts von Wert vorhanden – außer dem Neuen Testament, aus dem in der Frühe die Lesung gehalten worden war. Franz entschied: "Gebt der Mutter das Neue Testament, damit sie es verkaufen kann! Steht nicht in eben diesem Buch geschrieben, dass wir den Armen zur Hilfe kommen sollen? Ich glaube, dass Gott mehr Freude haben wird, wenn wir das Buch herschenken, als wenn wir daraus lesen." Als eine andere exemplarische Gestalt von dieser Art wäre im 20. Jahrhundert Albert Schweitzer zu nennen, über den zurzeit ein Spielfilm entsteht.

Dass solche Menschen eher Seltenheitswert auf dieser Erde haben, ist immerhin für ein marktorientiertes Wirtschaftssystem von Vorteil. Denn ein radikaler Einbezug transzendenter Wirklichkeit in die "ökonomische" Vernunft wie im Modell C wäre bei gehäuftem Auftreten marktwirtschaftlich insgesamt eher abträglich <sup>22</sup> und dem gesellschaftlichen Wohlstand nicht förderlich. Insofern hat auch Modell B einen wirklich guten Sinn, also jenes Modell, in dem sich Ethik und Wirtschaft in einem mehr oder weniger entspannten Verhältnis zueinander befinden. Nicht von ungefähr wird es von Jesus ja durchaus als ein Weg zum ewigen Leben ausgewiesen: "Halte die Gebote!" Und im Sinne von Martin Luthers Zwei-Regimenten-Lehre kann man Modell B getrost "in den Bereich der Welterhaltung", also in das "Reich zur linken Hand Gottes" einordnen.<sup>23</sup>

## 5. Modell B grenzt an die Modelle A und C

Wie aber steht es näherhin um seine unterschiedlichen Realisierungsmöglichkeiten? Dass dieses Modell B sich nämlich selbst wieder in zahlreichen Varianten ausformt, hatte ich bereits angedeutet. Es versteht sich, dass sich die unterschiedlichen Einzelausprägungen ihrerseits in einem Ringen miteinander befinden können oder müssen. Wirtschaftliche Vernunft wird gerade dann, wenn es um die Frage der Berücksichtigung sozialer Faktoren geht, um ein sorgfältiges Abwägen hinsichtlich der Art und Intensität solcher Berücksichtigung gar nicht herumkommen – und dabei unterschiedlichen Argumenten und Denkwegen begegnen und praktisch folgen. So ergeben sich

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> Nach A. Holl: Der letzte Christ (1979), S. 264f.

Nach A. Hobb.
 Vgl. M. Grondona: Eine kulturelle Typologie der wirtschaftlichen Entwicklung (2002),
 S. 85.

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> Vgl. N. O. OERMANN, Anständig Geld verdienen?, S. 118.

eine Reihe von jeweils mehr oder weniger einleuchtenden, sozialethisch relevanten Vorschlägen, die miteinander in politischem Streit liegen.

Die Auseinandersetzung darüber, wie soziale Gerechtigkeit im Einzelnen am allerbesten im Verbund mit wirtschaftlichem Gewinnstreben erreicht werden kann, ist zweifellos ebenso von primär politischer Art wie die Frage nach den bestmöglichen Wegen zur Eindämmung von Armut in der Gesellschaft. Das heißt freilich nicht, dass Theologie und Kirche hier zu schweigen hätten. NILS OLE OERMANN betont in seiner Wirtschaftsethik:

"Theologie und Kirche haben in Wirtschaft und Gesellschaft nicht nur die Chance, sondern die Pflicht, sich einzumischen."<sup>24</sup>

Von daher sei beispielsweise an mehrere einschlägige Denkschriften der EKD zu sozialethischen Herausforderungen unserer Zeit erinnert. So verpflichtet der Armuts-Denkschrift von 2006 zufolge "die öffentliche Verantwortung der Kirche zu klaren Empfehlungen an die gesellschaftlichen, politischen und staatlichen Akteure." Laut dieser Denkschrift

"kommt der Wirtschaft und den unternehmerisch Handelnden eine entscheidende Bedeutung zu. Der Mut und die Leistung von Unternehmern ist ausdrücklich zu würdigen. Ihr Handeln ist in besonderer Weise ethisch gefordert. Daher sind Personen in leitender und in unternehmerischer Verantwortung dazu zu ermutigen, bei ihrem Engagement die von Ausgrenzung betroffenen und bedrohten Menschen stets im Blick zu behalten und womöglich Angebote zur Integration zu machen. Insofern kann die Förderung von unternehmerischer Selbständigkeit und geeigneten Rahmenbedingungen für ihre Umsetzung auch eine gute Politik gegen Armut sein."<sup>25</sup>

Dieses Zitat steht deutlich für eine Aufhebung der Spannung zwischen Ethik und Wirtschaft im Sinne von Modell B – zumal es wie folgt weitergeht: "Dabei ist ernst zu nehmen, dass die vorrangige Aufgabe der Unternehmen die Sicherung der eigenen Existenz durch die Erwirtschaftung von Gewinnen ist. Denn ohne Gewinne und prosperierende Unternehmen werden keine Arbeitsplätze geschaffen oder bürgerschaftliches Engagement gegen Armut seitens der Wirtschaft initiiert." Hier vermittelt die EKD-Denkschrift der um ihre Gewinne wesensmäßig besorgten Wirtschaft erstaunlich pauschal ein gutes Gewissen, sofern sie nur irgendwie innerhalb von Modell B ansässig gemacht werden kann. Das zeigt sich besonders im Schluss-Satz des zitierten Abschnitts: "Vor zu hohen und vor allem falschen Erwartungen an die Wirt-

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> Vgl. N. O. OERMANN, Anständig Geld verdienen?, S. 412.

<sup>25</sup> Absatz 101.

schaft, die Unternehmen und die unternehmerisch Handelnden ist daher zu warnen." Doch das ist etwas zu undifferenziert gesagt. Ab wann sind denn Erwartungen an die Wirtschaft "zu hoch" oder gar "falsch"? Wer liefert dafür ein verbindliches Kriterium? Aus der Sicht einer betont christlichen Ethik kommen zweifellos andere Maßstäbe zum Tragen als in so manchen Ethik-Modellen, die sich nicht dezidiert christlich verstehen. In der Formulierung der EKD-Denkschrift wird verkannt, dass es sozusagen innerhalb von Modell B, also von sozialethisch durchaus interessierter Wirtschaftsbemühung, ein relativ breites Spektrum von ethischer Ausrichtung zwischen Modell A und Modell C gibt – mit entsprechenden Nähen und Fernen zu diesen beiden konkurrierenden Modellen.

Der Schweizer Unternehmensberater Thomas Giudici hat den Sachverhalt auf dem IV. Kongress christlicher Führungskräfte 2005 in Nürnberg eindrucksvoll und mutig zum Ausdruck gebracht. Die Forderung nach "neuen", moralischeren Managern mit "Werten" sei ungerecht und unrealistisch, sagte er damals, weil Manager mit ihrem Streben nach Gewinnmaximierung doch durchaus mit der gesellschaftlich gültigen Moral in Einklang stünden: "Für ihr gewinnorientiertes Verhalten sind sie schließlich trainiert worden!" Im Grunde seien sie unfrei zu tun, was Gott von ihnen erwartet. Die Regeln der Marktwirtschaft nämlich liefen dem Gebot Jesu zuwider. Wer Gewinnmaximierung erstrebe, bezahle dafür mit seiner Lebensgestaltung teuer. Und es genüge für bewusstes Christsein letztlich nicht, im allgemeinen Sinn als anständiger Bürger zu leben.

Immerhin suchen Firmen heute zum Teil mehr denn je sehr bewusst auf "Corporate Social Responsibility" (CSR) zu setzen: Soziale Verantwortung wahrzunehmen, hat sich nämlich als werbewirksames Aushängeschild erwiesen. Was aber tatsächlich jeweils an sozialethisch relevantem Engagement läuft, und zwar womöglich auch ohne Schielen auf einen angemessenen Image-Gewinn, stellt sich bei genauerer Betrachtung doch recht unterschiedlich dar. Wie der amerikanische Wirtschaftswissenschaftler Robert Reich in seinem Buch "Superkapitalismus" mit Blick auf die USA zeigt, ist seit vier Jahrzehnten die Wirtschaftslobby einflussreicher und die Demokratie schwächer geworden <sup>27</sup>; das dürfte hierzulande kaum wesentlich anders aussehen. Auch Erzbischof Reinhard Marx geht in seinem Buch Das Kapital (2008)

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> Vgl. W. Thiede: Bibel als Management-Buch (2005). Näherhin siehe Th. Giudici/W. Simson: Der Preis des Geldes (2005), bes. S. 224ff.

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> Vgl. R. Reich: Superkapitalismus (2008); ferner R. Buchholz: Enjoy Capitalism (2009).

von entsprechenden Analysen aus. Viel von diesem Veränderungsprozess spielt sich innerhalb der breiten Palette von "Modell B" ab.

#### 6. Die Modellwahl bleibt Glaubenssache

Um das etwas deutlicher zu machen, will ich zum Abschluss meiner Ausführungen noch ein wenig konkreter werden und drei Beispiele bringen.

Beispiel Nr. 1: Der drohenden Armut an Energie-Rohstoffen, die seit vielen Jahrzehnten auf unserem Planeten in hohem Tempo abgebaut werden, sucht man neuerdings durch die Gewinnung bioenergetischer Stoffe zu begegnen. So verbrennt man Getreide: Hirse und Weizen. Man verbrennt also zwecks Energiegewinnung den Stoff, aus dem Brot gemacht wird – das ist nicht nur hinsichtlich der symbolischen Dimension ein Problem! In Ländern wie Indonesien oder Malaysia werden immer mehr landwirtschaftliche Nutzflächen für den Anbau von Biotreibstoffen umgewidmet. Dadurch aber steigen die Kosten für Hirse und Weizen exorbitant. Und das führt, wie die Staatssekretärin im Bundesentwicklungsministerium, Karin Kortmann, unterstreicht, zu "ganz neuen Armutszyklen". Auch der Chef des weltgrößten Nahrungsmittelkonzerns Nestlé, Peter Brabeck, warnt:

"Wenn man 20 Prozent des steigenden Erdölbedarfs mit Biotreibstoffen decken will, wie das geplant ist, dann gibt's nichts mehr zu essen."<sup>28</sup>

Kortmann kritisiert, die angestrebte hohe Beimischungspflicht von Biokraftstoffen gefährde Überlebensperspektiven für Millionen Menschen. Allein im Jahr 2008 verwendeten laut Brabeck die USA 138 Millionen Tonnen Mais nur für Biotreibstoff. Diese Menge fehlt für die Lebensmittelproduktion und treibt folglich die Preise nach oben. Grundnahrungsmittel werden teurer, und das treibt die von Armut Bedrohten hierzulande und erst recht in anderen Ländern immer mehr in die Enge. Kurz: Der weltweite Biokraftstoff-Boom bedroht die sichere Versorgung mit Lebensmitteln; daher führt er zu neuen Hungersnöten in Entwicklungsländern und zu steigender Armut teils auch in unseren Breitengraden. Biomaterial, aus dem das Brot des Lebens, auch das fürs Abendmahl, gewonnen wird, sollte nicht zwecks Spritgewinnung verbrannt werden; das Armutsrisiko nimmt dadurch nicht ab, sondern zu. <sup>29</sup> Der damalige Verbrau-

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> dpa-Meldung vom 24.03.2008.

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> Mit Recht nannte der Chef des Internationalen Währungsfonds, Dominique Strauss-Kahn, die Herstellung von Biosprit aus Pflanzen, die zur Lebensmittelgewinnung dienen, angesichts

cherminister Horst Seehofer übte angesichts drohender Hungerkatastrophen massive Kritik an der internationalen Nahrungs- und Futtermittelindustrie:

"Denen geht es in erster Linie um eine Gewinnmaximierung und nicht um die Versorgung der Menschen. Es kann nicht sein, dass in den USA im Wesentlichen nur noch ein Konzern Saatgut anbietet. Die Landwirte dort werden erpresst - und die Entwicklungsländer auch."30

Beispiel Nr. 2: Mit der Technik des Mobilfunks ist eine sehr praktische und nützliche Erfindung gemacht worden, die auch riesige wirtschaftliche Gewinne einspielt. In Deutschland hat der Staat selbst dabei gigantische Summen erworben, indem er Lizenzen für die UMTS-Frequenzen für rund 50 Milliarden Euro verkauft hat. Aber dieses Gewinnstreben geht zu einem bedenklichen Teil an der Achtung der Menschenwürde<sup>31</sup> vorbei, insofern diese Technik immer mehr ausgebaut wird, ohne dass ihre gesundheitlichen Auswirkungen hinreichend und abschließend erforscht sind.32 Warnungen von Physikern, Biologen und Ärzte-Initiativen gehen bislang weithin ins Leere. Politisch und ethisch gebotene Vorsorge<sup>33</sup> wird kleingeschrieben; über tausend Bürgerinitiativen versuchen sich gegen das wachsende Ausmaß von unerbetener Bestrahlung meist vergeblich zu wehren.34 So manche Summe dürfte hier von Seiten der Wirtschaft(-slobby) in Gutachten und Studien investiert worden sein, um die Harmlosigkeit des ausufernden Mobil- und Kommunikationsfunks zu belegen und kritischen Untersuchungen entgegenzutreten. Laut Prof. JACQUELINE McGlade, der Direktorin der Europäischen Umweltagentur, liegen allerdings genügend Beweise für bedenkliche Wirkungen auch schon bei schwacher Strahlung vor: "Sie stören Zellprozesse, den Signalaustausch zwischen Zellen. Wenn das über einen langen Zeitraum passiert, können diese Störungen zu Langzeiteffekten wie Krebs führen. Und das sind die Effekte, die uns am

der Hungerkrisen in ärmeren Ländern "ein echtes moralisches Problem" (Zeitungsmeldung vom 18. April 2008).

<sup>30</sup> Pressenotiz vom 20. April 2008.

<sup>&</sup>lt;sup>31</sup> Zur Frage der Menschenwürde siehe meinen Aufsatz "Grenzen des Wertepluralismus?"

<sup>&</sup>lt;sup>32</sup> Vgl. Wolf Bergmann/Horst Eger: Mobilfunk-Einwirkungen auf die menschliche Gesundheit (32007); Heike-Solweig Bleuel (Hg.): Generation Handy (2007); Franz Adlkofer u. a.: Wie empfindlich reagieren die Gene auf Mobilfunkstrahlung? (2008).

<sup>33</sup> Solche Vorsorge hat im Dezember 2008 Prof. Dr. A. Kappos von der Bundesärztekammer in dem Aufsatz "Mobilfunk-Risiko aus ärztlicher Sicht" ausdrücklich von der Politik eingefordert. Siehe auch www.aerzte-und-mobilfunk.net.

<sup>&</sup>lt;sup>34</sup> Siehe den Antrag "Mobilfunkstrahlung minimieren – Vorsorge stärken" der Fraktion *Die* Linken im Bundestag (Drucksache 16/9485 vom 4. Juni 2008) sowie den Fraktionsbeschluss von Bündnis 90 – Die Grünen unter dem Titel "Mobilfunk-Strahlung" (26. Mai 2009).

meisten beunruhigen." Im September 2008 bestätigte zudem eine Presseverlautbarung des Europäischen Parlaments: Die bisher geltenden Grenzwerte für die Exposition der Bevölkerung gegenüber elektromagnetischen Feldern sind nicht mehr aktuell, sondern bedürfen der Korrektur! Dass die bayerische Staatsregierung empfohlen hat, an Schulen W-Lan abzubauen, ist ein Schritt in die richtige Richtung verantwortungsbewusster Beachtung des Vorsorgeprinzips für die anvertrauten Menschen. Wo Wirtschaft ihr Gewinnstreben nicht nur scheinbar, sondern wirklich am Wohl der Menschen insgesamt ausrichtet, dort muss sich der beängstigende, oft robust-unsensible Umgang mit der Mobilfunk- und Kommunikationstechnologie von den betreffenden Firmen und Gremien her ändern. Ohne wirklich angemessene Berücksichtigung biologischer Reaktionen bleibt hier ein Spannungsverhältnis zwischen Ethik und Wirtschaft bestehen, auch wenn man sich anscheinend innerhalb von Modell B bewegt.

Beispiel Nr. 3: Wie geht die Wirtschaft mit dem Problemfeld von Niedriglöhnen und Mindestlohn um? Im Spiegel des christlichen Verständnisses von Menschenwürde ist an mehr gedacht als an die Einhaltung von bloßen Überlebensgrenzen für die Mitmenschen. Und die Forderung, dass man von seiner vollen Arbeitskraft leben können muss, hat etwas ethisch Einleuchtendes. Neue Zahlen zeigen, dass in der Europäischen Union über 30 Millionen Menschen im Niedriglohnsektor arbeiten. In Deutschland entspricht der Niedriglohnsektor inzwischen prozentual dem der USA. Dass er doppelt so hoch liegt wie in Frankreich, beweist hinreichend: Das muss nicht unbedingt so sein. Bereits jeder fünfte Arbeitnehmer erhält hierzulande nur noch zwischen rund 5 und 7 Euro Stundenlohn. Und das ist manchen Managern nicht niedrig genug: Die Verlegung von immer mehr Arbeitsplätzen in andere Länder gehört ja mit in diesen Zusammenhang. Ist es wirklich der Zwang der Globalisierung, der Firmenchefs und ihren Managern keine andere Wahl lässt? 35

<sup>&</sup>lt;sup>35</sup> Einer Studie der Bertelsmann-Stiftung (Februar 2008) zufolge erweist sich die Ausgestaltung der Globalisierung als nicht gerecht. Christiane Grefe und Harald Schumann unterstreichen in der "Zeit" Nr. 18 vom 24. April 2008: "Wenn der enorme Reichtum, der aus der globalen Arbeitsteilung erwächst, nicht so verteilt wird, dass er statt einer kleinen Minderheit der ganzen Menschheit zugute kommt, dann zerstört die Globalisierung sich ein weiteres Mal selbst" (31). Denn schließlich "schürt eine provozierende Ungleichheit bei der Verteilung von Einkommen und Kapital zunehmend die Wut der Globalisierungsverlierer." Von daher drohen schon bald "globalisierte Katastrophen". Vgl. auch H. Küng, Weltethos, S. 221ff; H.-J. Höhn: Markt ohne Grenzen? (2000); Christine Buchholz u. a.: Unsere Welt ist keine Ware (2002); Deutsches Nationalkomitee des Lutherischen Weltbunds: Wirtschaftliche Globalisierung (2003); U. H. J. Körtner: Evangelische Sozialethik. Grundlagen und Themenfelder (<sup>2</sup>2008), S. 325ff.

Oder gibt es auf diesem Feld sehr wohl noch einen ethischen Entscheidungsund Ermessensspielraum? Dass dies der Fall ist, lässt sich an der Tatsache
ablesen, dass es in vielen Ländern der EU gute Erfahrungen mit dem Mindestlohn gibt. Ich denke zugleich an manche Firmen, die inzwischen wieder nach Deutschland zurückgekehrt sind, weil sie gelernt haben, dass hier
zu einem sozialverträglichen Preis qualitativ bessere Leistung erbracht wird
als in Billiglohnländern. Die Tatsache, dass die Mittelschicht in Deutschland
in den vergangenen Jahren rapide geschrumpft ist, kann die Wirtschaft nicht
freuen. "Wirtschaften" heißt eben nicht nur Fixiertsein auf Gewinn. Vielmehr
bedeutet es – wie Martin Luther in einer seiner wirtschaftsethischen Schriften einmal gesagt hat <sup>36</sup> – sehr wohl auch: bewirten, ein Stück weit Gastgeber,
freigiebig sein zugunsten der Mitmenschen. Wirtschaften heißt also insgesamt
normales Streben nach Wohlstand in ganzheitlichen, eben auch sozialen Gesamtzusammenhängen.<sup>37</sup>

Stehen Ethik und Wirtschaft also in einem Spannungsverhältnis? Auf diese Frage gibt es unterschiedliche Antworten, wie ich aufzuzeigen versucht habe. nämlich eine Reihe von mindestens drei Modellen, innerhalb derer man sich bewegen kann und die für sich genommen jeweils ihre eigene Logik haben. Welches Modell man wählt und wie man sich darin bewegt, hängt letztlich davon ab, welchen Axiomen man folgen will - also davon, wie man die Wirklichkeit insgesamt deutet, und so auch gerade davon, ob und in welcher Weise man mit Gottes Wirklichkeit rechnet. All dieses Deuten und Rechnen bleibt in jedem Fall eine Glaubenssache, eine gänzlich existentielle Angelegenheit: Woraufhin will ich mein Leben wagen und ausrichten? Um welchen Gewinn geht es mir letztlich? Der große Mathematiker, Philosoph und Mystiker BLAISE PASCAL (1623-1662)<sup>38</sup> hat einmal gleichsam wettend zu bedenken gegeben: Wenn es Gott nicht geben sollte, wird das am Ende niemand merken. Wenn es ihn aber doch gibt, dann werden das am Ende alle merken - jene, die mit ihm gerechnet haben, aber auch diejenigen, die das nicht getan haben. Christliche Ethik freilich setzt nicht auf ein derartiges Kalkül, sondern auf die Botschaft von der Liebe Gottes, die in Jesus Christus erschienen ist. Mit dieser Botschaft will sie die Herzen der Menschen erreichen - und bereits vor dem universalen

<sup>36</sup> Vgl. M. J. Suda: Die Ethik Martin Luthers (2006), S. 177.

<sup>&</sup>lt;sup>37</sup> Vgl. N. Wolf: Worauf warten wir? (2006). Der Abtprimas prangert die deutschen Besitzstandswahrer an und zeigt, wie sich durch mehr Freiheit eine zukunftsorientierte Gesellschaft erreichen ließe.

<sup>&</sup>lt;sup>38</sup> Zu ihm und seiner Wette sowie zu vielen anderen christlichen Mystikern siehe mein neuestes Buch "Mystik im Christentum" (2009).

Anbruch des Gottesreiches lichtbringend in die Gesellschaft hineinwirken. Hätte man sich deutlich mehr an christlicher Wirtschaftsethik in Europa und den USA orientiert, stünde die Weltwirtschaft heute wohl kaum derart am Abgrund.<sup>39</sup>

#### Zusammenfassung

THIEDE, WERNER: Ethik und Wirtschaft – ein Spannungsverhältnis? Theologische Grundsatzüberlegungen. ETHICA 17 (2009) 3, 233–253

Anhand der Geschichte vom reichen Jüngling werden mit Blick auf die heutige Situation drei wirtschaftsethische Grundmodelle unterschieden. Modell A ist das eines tatsächlichen Spannungsverhältnisses zwischen Ethik und Wirtschaft: Hier wird nach krass egoistischen Wertmaßstäben gewirtschaftet und nur am Rande nach sozialethischer Orientierung gefragt. Beim Modell B geht es um den Versuch, Ethik und Wirtschaft in ein positives, konstruktives Verhältnis zueinander zu bringen: Da kommt ein Sozialethos in den Blick, das im weitesten Sinn von Spiritualität oder Religiosität zeugt und sich weiter ausdifferenzieren lässt. Demgegenüber tut sich bei Jesus noch ein drittes Modell C auf: Es bezieht die vertikale Dimension radikal in die ethische Orientierung mit ein - mit wiederum anderen Konsequenzen. Somit ergibt sich ein hermeneutisches Grundraster, das in der gegenwärtigen Lage zur Orientierung hilfreich und erhellend sein kann.

Armut Christliche Sozialethik Ethik Globalisierung Kapitalismus Wirtschaft

#### Summary

THIEDE, WERNER: Ethics and economy – a conflicting relationship? Theological considerations. ETHICA 17 (2009) 3, 233–253

Based on the story of the rich youth and with a view to the situation of our days three basic models of economic ethics are discussed. Model A refers to an actual conflicting relationship between ethics and economy, where questions of social ethics are suppressed by purely egoistical standards of value. In model B it is tried to establish a positive and constructive relationship between ethics and economy: to involve some kind of social ethos which, in the broadest sense, implies spirituality or religiosity and can be further differentiated. A third model C is offered by Jesus Himself: It radically integrates the vertical dimension into ethical orientation - with other consequences. too. Thus, a hermeneutic framework is formed which, in today's situation, may help to find one's bearings.

Capitalism
Christian social ethics
economy
ethics
globalisation
poverty

<sup>39 &</sup>quot;Wettlauf der Untergangspropheten" titelt die Süddeutsche Zeitung am 13.02.2009 und betont im Untertitel: "Die Lage ist dramatisch".

#### Literatur (in Auswahl)

ADLKOFER, Franz u. a.: Wie empfindlich reagieren die Gene auf Mobilfunkstrahlung. St. Ingbert: Kompetenzinitiative zum Schutz von Mensch, Umwelt und Demokratie, 2008.

BEDFORD-STROHM, HEINRICH u. a. (Hg.): Kontinuität und Umbruch im deutschen Wirtschafts- und Sozialmodell. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007.

Benedikt xvi.: Liebe in Wahrheit – Caritas in Veritate. Die Sozialenzyklika. Augsburg: Sankt Ulrich Verlag, 2009.

Bergmann, Wolf/Horst Eger: Mobilfunk-Einwirkungen auf die menschliche Gesundheit. Folgerungen und Forderungen aus ärztlicher Sicht. Stuttgart, <sup>3</sup>2007.

BLEUEL, HEIKE-SOLWEIG (Hg.): Generation Handy. Grenzenlos im Netz verführt. St. Ingbert: Röhrig, 2007.

BUCHHOLZ, CHRISTINE u. a.: Unsere Welt ist keine Ware. Handbuch für Globalisierungskritiker. Köln: Kiepenheuer und Witsch, 2002.

Buchholz, René: Enjoy Capitalism. Zur Erosion der Demokratie im totalen Markt. Ein politisch-theologischer Essay. Würzburg: Echter, 2009.

Bude, Heinz: Die Ausgeschlossenen. Das Ende vom Traum einer gerechten Gesellschaft. München: Hanser, 2008.

Deutsches Nationalkomitee des Lutherischen Weltbunds (Hg.): Wirtschaftliche Globalisierung. Herausforderung für kirchliches Handeln. Stuttgart, 2003.

Frank, Beatrice: Luther und Geld. Luthers Wirtschaftsethik in Theorie und Praxis. In: Luther 80 (2009) 1, 12-35.

GIUDICI, THOMAS/WOLFGANG SIMSON: Der Preis des Geldes. Wege zur finanziellen Freiheit. Moers: Brendow, 2005.

GRONDONA, MARIANO: Eine kulturelle Typologie der wirtschaftlichen Entwicklung. In: L. Harrison/S. P. Huntington (Hg.): Streit um Werte. Hamburg: Goldmann, 2002, S. 75-90.

Höhn, Hans-Joachim: Markt ohne Grenzen? Thesen zum Profil christlicher Wirtschaftsethik. In: U. Nothelle-Wildfeuer/N. Glatzel (Hg.): Christliche Sozialethik im Dialog. Zur Zukunftsfähigkeit von Wirtschaft, Politik und Gesellschaft. FS Lothar Roos. Grafschaft: Vektor-Verlag, 2000, S. 417–433.

Holl, Adolf: Der letzte Christ. Franz von Assisi. Stuttgart: Dt. Verlags-Anstalt, 1979.

HUSTER, ERNST-ULRICH: Art. Armut. In: Evangelisches Staatslexikon. Stuttgart: Kohlhammer, 2006, S. 110–112.

INACKER, MICHAEL J.: Evangelische Marktwirtschaft. In: ideaSpektrum 28/2008, 18 f.

Kirchenamt der EKD: "Wie ein Riss in einer hohen Mauer". Wort des Rates der EKD zur globalen Finanzmarkt- und Wirtschaftskrise. Hannover, 2009.

KLEIN, NAOMI: Die Schock-Strategie. Der Aufstieg des Katastrophen-Kapitalismus. Frankfurt/M.: S. Fischer, 2007.

KNOBLAUCH, J. W./HORST MARQUARDT (Hg.): Werte sind Zukunft. Konzepte christlicher Führungskräfte. Holzgerlingen: Hänssler, 2005.

KÖRTNER, ULRICH H. J.: Evangelische Sozialethik. Grundlagen und Themenfelder. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, <sup>2</sup>2008.

Kung, Hans: Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft. München: Piper, 1997.

KUSCH, GÜNTER: Mit Werten an die Spitze. In: Evangelisches Sonntagsblatt aus Bayern 4/2005, 9.

MÜLLER, ALBRECHT: Die Reformlüge. 40 Denkfehler, Mythen und Legenden, mit denen Politik und Wirtschaft Deutschland ruinieren. München: Droemer, 2004.

OERMANN, NILS OLE: Anständig Geld verdienen? Protestantische Wirtschaftsethik unter den Bedingungen globaler Märkte. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007.

PFLEIDERER, GEORG/A. HEIT (Hg.): Wirtschaft und Wertekultur(en). Zur Aktualität von Max Webers "Protestantischer Ethik". Zürich: TVZ, Theol. Verlag, 2008.

RAWLS, JOHN: Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979.

REICH, ROBERT: Superkapitalismus. Wie die Wirtschaft unsere Demokratie untergräbt. Frankfurt a.M./New York: Campus, 2008.

Schütz, Dirk: Gierige Chefs. Warum kein Manager zwanzig Millionen wert ist. Zürich: Orell Füssli, 2005.

SUDA, MAX JOSEF: Die Ethik Martin Luthers. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006. THIEDE, WERNER (Hg.): Glauben aus eigener Vernunft? Kants Religionsphilosophie und die Theologie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.

- Gnade als Ergänzung? Zur Aporetik der Kantschen Rekonstruktion von Soteriologie und Christologie. In: Ders. (Hg.): Glauben aus eigener Vernunft? Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, S. 67–112.
- Grenzen des Wertepluralismus?" In: Evangelische Verantwortung 10/2004, 6-13.
- Bibel als Management-Buch. In: Evangelisches Sonntagsblatt aus Bayern 4/2005, 9.
- Der gekreuzigte Sinn. Eine trinitarische Theodizee. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007 (Salamanca: Ed. Sígueme, 2008).
- Die Not wird zunehmen. Armut als gesellschaftliche und kirchliche Herausforderung. In: MUT 43 (2008), 60–69.
- Mystik im Christentum. Gestalten und Visionen. Frankfurt/M.: Hansisches Druck- und Verlagshaus, 2009.

Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft (1922). Zwei Teile in einem Band. Frankfurt/M.: Zweitausendeins, 2005.

WOLF, NOTKER: Worauf warten wir? Ketzerische Gedanken zu Deutschland. Reinbek: Rowohlt, 2006.

Prof. Dr. Werner Thiede, Richard Wagner-Str. 6-8, D-75242 Neuhausen werner.thiede@web.de

#### INFORMATIONSSPLITTER

#### Umweltethik und Nachhaltigkeit

2008 wurde von der Deutschen Bundesstiftung Umwelt (DBU) ein Promotionsstipendienprogramm mit dem Schwerpunkt *Umweltethik* eingerichtet, dessen Projektkoordination am Lehrstuhl für Umweltethik an der Universität Greifswald angesiedelt ist.

Partneruniversitäten sind: Augsburg, Kassel, Lüneburg, München, Münster, Tübingen und die Hochschule Nürtingen.

Abgedeckt werden folgende Themen:

- Nachhaltigkeit und deren Umsetzung in der Umweltpolitik
- die gerechte Verteilung natürlicher Ressourcen
- Zukunftsvorsorge und Zukunftsverantwortung im Kontext von Mensch-Natur-Interaktionen.

Im Wintersemester 2009 werden bis zu 12 Stipendiaten ein Kollegsemester in Greifswald verbringen. Über die gesamte Laufzeit ist zusätzlich ein Begleitprogramm geplant, das an den jeweiligen Partneruniversitäten in Form von Blockveranstaltungen und Workshops organisiert wird.

Info: Ernst-Moritz-Arndt- Universität Greifswald, Prof. Dr. Konrad Ott, Grimmer Str. 88, D-17478 Greifswald http://umwethik.botanik.uni-greifswald.de/Main/Startseite www.dbu.de/735.html

#### HARALD SEUBERT

#### FÜHRT MORAL "UNUMGÄNGLICH ZUR RELIGION"?

## Zu Kants Tektonik der praktischen Vernunft und ihrer aktuellen Bedeutung<sup>1</sup>

Der Verfasser, Prof. Dr. phil. habil. Harald Seubert, wurde 1967 in Nürnberg geboren. Promotion 1998 über Heidegger, Nietzsche und das Problem der Metaphysik, Habilitation 2003 über Platons Rechtslehre. Nach langjährigen Lehrtätigkeiten an den Universitäten Erlangen-Nürnberg, seit 1991, und Halle-Wittenberg, seit 1998, lehrt er seit 2006 als Ordentlicher Professor für Kulturphilosophie und Ideengeschichte des deutschen Sprachraums an der Adam Mickiewicz-Universität Poznan/Polen und als Ständiger Gastprofessor und Fachvertreter für Religionsphilosophie am Fachbereich Theologie der Friedrich Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, seit dem WS 2009/10 zudem an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg.

Zahlreiche Buch- und Aufsatzveröffentlichungen vor allem über Fragen der antiken Philosophie, der Philosophie des deutschen Idealismus und der Philosophie der Moderne; mit den systematischen Schwerpunkten Rechtsphilosophie, Ästhetik, Ethik, Ontologie, Religionsphilosophie.

Der vorliegende Aufsatz versucht das Problem einer – autonomen – Ethik und seines Zusammenhangs mit dem von Kant konstatierten unumgänglichen Schritt von der Religion zur Moral zu thematisieren. Er skizziert dabei in Umrissen die Tektonik der Kantischen praktischen Philosophie und unternimmt den Versuch, gerade jene Stücke der Kantischen Ethik fruchtbar zu machen, die gegen den Vorwurf einer Leere der Konzeption resistent sind.

In der Vorrede zur ersten Auflage seiner Religionsschrift Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793) bemerkt Immanuel Kant:

"Moral also führt unumgänglich zur Religion, wodurch sie sich zur Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers außer dem Menschen erweitert, in dessen Willen dasjenige Endzweck [der Weltschöpfung] ist, was zugleich der Endzweck des Menschen sein kann und soll" (AA VI, S. 6).<sup>2</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Der vorliegende Text lag einem Vortrag an der Universität Koblenz-Landau, Campus Landau, im Februar 2006 zugrunde.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Kants Schriften werden im Folgenden zitiert nach: I. Kant: Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe), hg. von der (Königlich-)Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Walter de Gruyter, 1902ff. [AA]. Die Nachweise im Text geben jeweils Band- und Seitenzahlen dieser Ausgabe an.

In der vorausgehenden Begründung weist Kant darauf hin, dass der Mensch das Bedürfnis beweise, "zu seinen Pflichten sich noch einen Endzweck, als den Erfolg derselben, zu denken" (ibid); ein Bedürfnis, das selbst "moralisch gewirkt" sei.

Ich gehe im Folgenden Genesis und Geltung dieser Kantischen Behauptung in vier Schritten nach:

Zuerst widme ich mich dem Ort und der Tragweite des Übergangs von der Moral zur Religion im Corpus von Kants ethischen Schriften (I.); in einem zweiten Schritt wird gezeigt, wie sich von hier her der Eindruck eines vermeintlichen Formalismus der Kantischen Pflichtenethik erweitern und modifizieren kann (II.); sodann werden (III.) Gewissen und Verzeihung als zentrale Momente einer praktischen Philosophie exponiert, die sich auf den Übergang in Kantischen Spuren einlässt; verbunden ist dies mit einem knappen Exkurs zu Hegel. Damit sollte es schließlich möglich sein, (IV.) die Aktualität der in Umrissen sichtbar gewordenen Tektonik praktischer Vernunft exemplarisch zu beleuchten.

#### I. MORAL UND RELIGION

Die Konsequenz des eingangs zitierten Kantischen Satzes besteht darin, dass der Religion ein Ort innerhalb der praktischen Vernunft zugewiesen wird. Dies bekräftigt eine Bemerkung in der Vorrede zur ersten Auflage der Religionsschrift, wonach die Moral gleichsam zwei Stufen durchlaufe: auf der ersten Stufe erkennt sie "an der Heiligkeit ihres Gesetzes einen Gegenstand der größten Achtung" (AA VI, S. 6); auf der Stufe der Religion erweist sich ihr dessen Urheber als Gegenstand der Anbetung und erscheint in höchster Majestät.

Wenn die Religion die Moralmetaphysik des Sittengesetzes in der Form des kategorischen Imperativs ergänzt, ist die Frage zu stellen, worin diese Komplementierung unter der fortbestehenden Voraussetzung der Autonomie der Moral bestehen kann.

## 1. Kants Lehre vom höchsten Gut als Grundlegung des Übergangs

Die Voraussetzung des Satzes, dass Moral "unumgänglich" zur Religion führe, ist in Kants Lehre vom "höchsten Gut" zu finden. Autonome reine Sittlichkeit ist seiner Bestimmung zufolge das "erste, vornehmste Element des höchsten Gutes". Es ist nicht zu übersehen, dass es nach Kant Judentum und Chris-

tentum gewesen sind, die "rein" und unnachsichtig ein uneingeschränktes, .heiliges' Gebot aufstellten, das überhaupt erst Voraussetzung für die Apodiktizität des Sittengesetzes sein soll. Mit diesem apodiktischen und ausnahmslos geltenden Charakter des Sittengesetzes geht einher, dass dem Menschen das Zutrauen zu Selbstvervollkommnung und zur Erfüllung des Sittengesetzes genommen wird. Eben hier kommt das Moment ins Spiel, das in der Kantischen Religionsschrift eine zentrale Rolle spielen wird, wonach "wenn wir so gut handeln, als in unserem Vermögen ist, wir hoffen können, dass, was nicht in unserem Vermögen ist, uns anderweitig werde zustatten kommen" (AA V, S. 128). Deshalb wird das höchste Gut um sein zweites "unentbehrliches Bestandstück" ergänzt: um die Eudaimonie. Als Fundament der Moral war sie durch die alleinige Begründung auf das Sittengesetz konsequent destruiert worden. Insofern Kants praktische Philosophie aber am höchsten Gut festhält, wird die Eudaimonie keinesfalls gänzlich außer Kraft gesetzt. Sie wird iedoch an die Sittlichkeit soweit gebunden, dass sie nur als "Bedürfnis der Moral' und darin der reinen Intelligibilität statthaft ist. Ob dies überhaupt ein sinnvoller Gedanke ist, ist schon von Kants Zeitgenossen gefragt und es ist immer wieder bestritten worden.

Um den Schritt von der Moral zur Religion zu motivieren, ist aber überdies die von Kant in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten ins Spiel gebrachte Überlegung zu der 'äußersten Grenze aller praktischen Philosophie' mit zu berücksichtigen. Demgemäß ist nur die Frage nach der Möglichkeit eines kategorischen Imperativs zu beantworten, die an eine einzige Voraussetzung zurückgebunden ist, nämlich an die Idee der Freiheit. "Wie aber Freiheit selbst als Causalität eines Willens möglich ist" (AA IV, S. 461), anders gesagt, wie das eingesehene Sittengesetz unmittelbar den Willen motivieren kann, ohne eine dazwischenliegende, heteronome ,Triebfeder', dies kann – und soll - gerade nicht aufgeklärt werden. "Denn da verlasse ich den philosophischen Erklärungsgrund und habe keinen andern" (AA X, S. 461 f.), weshalb nach der Schlusspassage der 'Grundlegung' nur die 'Unbegreiflichkeit' des moralmetaphysischen Imperativs zu begreifen ist. Die Freiheit zeigt sich einzig in ihrer Betätigung in der Bindung des Willens an das Sittengesetz. Darüber hinausgehend ist ihre Wirklichkeit nicht auszusagen; es sei denn in der postulatorischen Annahme eines 'Intellectus archetypus', womit der Schritt von der Moral zur Religion, zumindest einer Religion der Vernunft in praktischer Absicht, erneut ins Spiel gebracht wäre.3

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Vgl. dazu die differenzierten Überlegungen von D. HENRICH: Ethik der Autonomie (1982), S. 6ff.

Kant schwebt also der folgende Gefügezusammenhang vor: Die reine praktische Vernunft gibt sich selbst das Moralgesetz, dem sie sich unterwirft; sie ist autonom. Dass sie das Sittengesetz zugleich in Analogie als göttliches Gebot anschaut, enthält zwei Komponenten: sie erkennt es einerseits als uneingeschränktes "Gesetz eines jeden freien Willens für sich selbst" (AA V, S. 129) und andererseits erlaubt es das Urbild eines "moralisch vollkommenen Willens" allererst, das höchste Gut als erreichbar vorzustellen.

Als "unumgänglich" erweist sich der Übergang von der Moral zur Religion also für Kant, weil die endliche reine praktische Vernunft auf diese Weise eine Ergänzung auf die ihr apodiktisch gesetzte und zugleich unerreichbare sittliche Norm erfährt, deren sie bedarf, weil sie in einer Schwebe, wenn nicht einer inneren Entzweiung konstituiert bleibt, insofern der Mensch als Wanderer zwischen den Welten – als "homo phainomenon" und "homo noumenon" gedacht wird.<sup>4</sup>

## 2. Kants Bestimmung des "radikal Bösen": Der Schlüssel zum Übergang

Die Kantische Religionsschrift (aus dem Jahr 1793) wirft vor diesem Horizont eine Frage auf, die bis zu diesem Punkt in der Konzeption der Kantischen Moralphilosophie keine Rolle gespielt hatte: die Frage nach dem ,radikalen Bösen'. Sie prägt, wie zu zeigen ist. Kants Religionsbegriff. Radikal ist das Böse, da es die Wurzel (radix) der Maximen des Handelns verkehrt, also ,pervertiert'; so dass nicht aus Pflicht, in Bindung an das Sittengesetz, sondern, gemäß der einzigen von Kant zugelassenen ethischen Grundunterscheidung, aus Neigung und Selbstliebe, also heteronom, gehandelt wird. Um zu plausibilisieren, dass diese Perversion der Maximen tatsächlich, soweit die ethnographischen Befunde reichen, jedem menschlichen Leben anhaftet, führt KANT einen so abgründig pessimistischen Grundsatz wie das Horazische "Vitiis nemo sine nascitur" und das nicht weniger dunkle Wort des Predigers Salomon an, wonach des Menschen Herz böse ist von Jugend auf. Kant verfährt dabei höchst realistisch, weit entfernt von den im Rousseauistischen Geist der Zeit geläufigen Verklärungen des edlen Wilden oder des guten Naturzustandes,5 wenn er "auf die Auftritte von ungereizter Grausamkeit in den Mordszenen auf Tofoa. Neuseeland, den Navigatorsinseln" und andernorts verweist (AA VI, S. 33). von denen kein Mensch auch nur den mindesten Vorteil habe.

<sup>4</sup> Vgl. dazu I. Kant: Kritik der Urteilskraft, § 84, AA Band V, S. 434ff.

<sup>5</sup> Der entscheidende Referenztext ist J.-J. Rousseau: Diskurs über die Ungleichheit (31993).

Allerdings besteht im Sinne der Kantischen Bestimmungen eine deutliche, systematisch wirksame Asymmetrie zwischen dem Hang (propensio) zum Bösen, einer zufälligen, subjektiven Neigung, letztlich einer Prädisposition zum Begehren, und der Anlage zum sittlich Guten, die unangesehen dieses Hanges, "als Empfänglichkeit und Achtung für das moralische Gesetz und als "für sich hinreichende[.] Triebfeder der Willkühr" (AA VI, S. 27) bestehen bleibt. Eine Entschärfung der Problematik des Bösen verbindet sich damit jedoch keinesfalls; zumal Kant den Grund des Bösen nicht "in der Sinnlichkeit des Menschen verankert sieht (AA VI, S. 34). Das Böse betrifft den Menschen als sittliches, intelligibles Wesen. Daher eignet dem Bösen eine zwar negative, doch moralische Qualität.

Es ist deshalb auch einsichtig, dass das radikal Böse von Kant nicht als eine bloße Privation des Guten aufgefasst werden kann, wie es in weiten Teilen der antiken Ethik (mit der großen Ausnahme der Gnosis, die das Böse selbst: ,autokakon' freilich der Materie überantwortete) der Fall gewesen war, wobei jene Privation oftmals auf Unwissenheit zurückgeführt wurde. Zwar unternimmt Kant umgekehrt keineswegs schon eine ontologische Explikation des Bösen, wie Schelling sie in seiner Freiheits-Schrift (1809)<sup>6</sup> entwickeln wird. Anders als in einer Privationstheorie gerät eine solche weitergehende Explikation aber in den Problembereich des Möglichen.<sup>7</sup>

Kant spricht zudem vom 'angeborenen Bösen'; eine Redeweise, die freilich nicht dogmatischen, sondern asketischen Charakter haben soll. In asketischer Blickrichtung (also an der Einübung in das Sittengesetz orientiert) kann festgestellt werden, dass wir "nicht von einer uns natürlichen Unschuld den Anfang machen [können]", sondern "von der Voraussetzung einer Bösartigkeit der Willkür (sc. des Willens)" ausgehen müssen (AA VI, S. 51).

Diese Einsicht bringt es mit sich, dass die Kantische Religions-Schrift in ihrem zweiten und dritten Hauptstück als eine philosophische "Vorstellung" des Kampfes des guten Prinzips mit dem Bösen, und des "Siegs" des Guten über das böse Prinzip exponiert wird. Die Durchführung dieses Entwurfs erweist sich als weit weniger gnostizistisch, als es bei der bloßen Nennung der Titel der Teile den Anschein haben könnte. Kant unternimmt letztlich eine philosophische Reformulierung zentraler Momente des Kerygmas christlicher Erlösungsreligion in einer losen Beziehung auf den von Luther so genann-

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Vgl. die sehr gründliche Edition: F. W. J. SCHELLING: Philosophische Untersuchungen (1997).

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Vgl. zum Problem des Bösen in der Philosophie, das auf weite Strecken ein Problem seiner Ausklammerung ist, das anschauungsreiche Buch von S. Neiman: Das Böse denken (2006).

ten reformatorischen ,articulus stantis et cadentis ecclesiae': die reformatorische Lehre von der Rechtfertigung des Sünders.8 KANT fragt: "Wenn der Mensch aber im Grunde seiner Maximen verderbt ist, wie ist es möglich, dass er durch eigene Kräfte diese Revolution zu Stande bringe und von selbst ein guter Mensch werde?" (AA VI, S. 47); was so viel bedeutet als: wie ist eine ,Revolution' seiner Gesinnung von der radikalen Verkehrung der Maximen zu deren Heiligung möglich? Die Antwort zeigt, dass die Transposition von dem ersten in den zweiten Zustand nur aufgrund einer doppelten Optik einsichtig gemacht werden kann. Die Revolution in der Denkart dokumentiert sich im Homo phainomenon, dem Menschen als endlichem und bedürftigem Vernunftwesen als eine bloße schrittweise Reform der Sinnesart; eine Art von unendlicher Annäherung an das Sittengesetz. In dem moralischen Gottesbegriff stellt sich die Vernunft aber einen ,intellectus archetypus' vor, der diese unendliche, wohl niemals zum Abschluss kommende Progression wie eine Revolution betrachtet (S. 48). Es deutet sich also eine Korrespondenz zwischen der sittlich, intelligibel bestimmten Subjektivität und dem moralischen Gott als ihrem Urbild an, aufgrund deren das endliche Stückwerk des Übergangs zur Moral auf einen Durchblick auf Vollkommenheit hin ergänzt wird. Die altprotestantische Vorprägung dieser Zweiheit der Perspektiven könnte in der Bestimmung des aus Gnade gerechtfertigten Menschen als "gerecht und Sünder zugleich', simul iustus et peccator' gefunden werden, wie überhaunt so viele Stücke reformatorischer Wiederaneignung des Grundkerygmas des Neuen Testaments in die Kantische Religionsschrift eingegangen sind, dass das alte Bonmot von KANT als dem "Philosophen des Protestantismus" treffender scheint als die Kennzeichnung der Kantischen Religionsschrift als des Paradigmas für eine "konstruktive Religionsphilosophie", die "im Prinzip ganz unabhängig davon" sei, dass etwas existiert, was Religion genannt wird. längst ehe die Philosophie ihre Begriffe gebildet hat", die HEINRICH SCHOLZ einmal getroffen hat.9 Indem er eine Katharsis der christlichen Religion und ihre Umzeichnung auf eine Religion der Vernunft leistet, verbindet KANT also Religionskritik und Rettung von Kerngehalten der positiven, geschichtlichen Religion im Fokus der reinen (praktischen) Vernunft, die geradezu auf dem von Dieter Henrich einmal bemerkten Umstand, dass "keine Philosophie in

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Vgl. pars pro toto zu Luthers Theologie O. Bayer: Martin Luthers Theologie (<sup>3</sup>2007), S. 160ff.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> H. Scholz: Religionsphilosophie (<sup>2</sup>1922), Nachdruck (1974), S. 3. Scholz unterscheidet von diesem Typus einer ,konstruktiven' Religionsphilosophie eine ,rezeptive', die existierende Religion voraussetzt.

verantwortbarer Rede die Tiefe und Weite des Symbolganzen irgendeiner der Religionen einholen kann", beruht;<sup>10</sup> diese Differenz aber nicht als Mangel, sondern eher als Vorzug erweist.

## 3. Das radikal Böse denken: Kants liminale Religionsphilosophie und der Lutherische ,articulus stantis et cadentis'

Die Kant vor Augen stehende Religion scheint zunächst auf den aufklärungsspezifischen Begriff einer natürlichen Religion der Vernunft gebracht werden zu können. Exemplarisch interpretiert er daher das Christentum als natürliche Religion unter der Prämisse, dass man von seinem "Grundbestand" "hinreichend überzeugen und wenigstens die Wirkung desselben jedermann als Pflicht zumuthen" könne (AA VI, S. 157). In Bezug auf das Christentum könnte dieser Minimalgehalt auf die Bergpredigt (Matthäus 5) kondensiert werden. Es ist aber auffällig, dass sich Kants Konzeption in der Religionsschrift offensichtlich nicht auf dieses Minimum begrenzt. Sie nimmt weitere materiale Gehalte aus dem Überlieferungsbestand des Christentums als positiver, geschichtlicher Religion auf und wirft insofern, wie Jürgen Habermas jüngst zutreffend beobachtet hat, die Frage auf,

"wie man sich die semantische Erbschaft religiöser Überlieferungen aneignen kann, ohne die Grenze zwischen den Universen des Glaubens und des Wissens zu verwischen".<sup>11</sup>

Kants liminale, auf die Grenze bedachte Betrachtungen kann man mit Habermas von den Denkrichtungen der nachkantischen Philosophie positiv unterscheiden und gar behaupten, dass diese hinter Kants Grenzziehung zur Tradition der Metaphysik zurückfallen. 12 Entscheidend ist aber, dass der "unumgängliche" Schritt von der Moral zur Religion im Sinne Kants offensichtlich nur dann wirksam werden kann, wenn die Religion nicht von vornherein auf einen Kern der Moral reduziert wird. Insofern wirft gerade die Religions-Schrift schon das Kernproblem der vernunfthaften Durchdringung positiver

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> D. Henrich: Eine philosophische Begründung (1996), S. 19.

<sup>11</sup> J. Habermas: Die Grenze zwischen Glauben und Wissen (2005), S. 218.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Vgl. ders., ebd., S. 236ff. Dieses Schema eines 'Rückfalls' hinter Kant ist wohl auf zwei Umstände zurückzuführen: zum einen darauf, dass Habermas Kant als nachmetaphysischen Philosophen ansieht und vor den eigenen Prämissen begrüßt, im Unterschied etwa zu Hegel und Schelling; zum anderen darauf, dass er in der Lektüre der Kantischen Religionsschrift konsequent von der initialen Frage nach dem 'radikal Bösen' absieht, die eine unmittelbare Korrespondenz zu Hegels Entwurf einer Restituierung des Sittlichen aus der Verzeihung aufweist.

Gehalte der Religion auf, dem Hegel, Schelling, aber auch Schleiermacher im Einzelnen nachgehen werden.<sup>13</sup>

Und Kant sieht bereits, dass die philosophische Religion, gemäß einer Bemerkung am Ende der Metaphysik der Sitten, auch niemals rein apriorisch, aus bloßer Vernunft, entwickelt wird. Sie verlangt die Anwendung auf Geschichts- und Offenbarungszeugnisse (AA VI, S. 488).14

In Kants Religionsschrift zeigt sich nun, dass insbesondere die Optik der ,Revolution der Denkart' Instrumentarien bereitstellt, um den Kirchenglauben von dem ausstehenden, aber in der Linie der Forderungen reiner praktischer Vernunft liegenden Religionsglauben zu unterscheiden, dessen Kerngehalt der Ausgang des Menschen aus dem "ethischen Naturzustand" sei, sodass er zum "Glied eines ethischen Gemeinen Wesens" werden kann. Die Religion der bloßen Vernunft kann und soll sich in dem Kirchenglauben und seinen Institutionen zur Geltung bringen, als sein höchster Ausleger und Depositär. der eine Art universaler Authentizität für sich beanspruchen kann, weshalb der reine Religionsglaube "für alle Welt gültig" sein soll (AA VI, S. 114).

Der moralische Begriff von Gott, die "Idee eines moralischen Weltherrschers" (AA VI, S. 139), kann, wie Kant bemerkt, zu keinerlei Erweiterung der theoretischen Vernunfterkenntnis über deren in der ersten Kritik angegebene Grenze hinausführen, so dass Gott an sich selbst in seiner Natur erkannt werden könnte. Mit Kants Kritik und Destruktion des ontologischen Gottesbeweises<sup>15</sup> ist die Exposition eines metaphysischen Gottesbegriffs als überschwänglicher Gebrauch, also Missbrauch der theoretischen Vernunft gekennzeichnet und zurückgewiesen. Doch indem er fragt, was Gott "uns als moralische[n] Wesen" sei (AA VI, S. 139), nimmt KANT nicht nur den Gehalt von Rechtfertigung und Versöhnung, sondern auch die Trinität in seinen moralischen Gottesbegriff auf. Dabei setzt er sich bewusst und explizit von überlieferten ontotheologischen Prädikationsformen ab, denen zufolge Gott verschiedene, der Tendenz nach unendlich viele Eigenschaften beigelegt werden, die von dem höchsten Wesen in einem höchsten möglichen Grad ausgesagt werden, aber prinzipiell auch endlichen Wesen zukommen können (nach der via eminentiae und der via negationis). Nur mit Beispielcharakter werden genannt: Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart. Demgegenüber möchte

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> Vgl. dazu W. Pannenberg: Theologie und Philosophie (1996).

<sup>14</sup> Vgl. hierzu auch die weiterführende, an Thomas von Aquin und Hegel anschließenden Erwägungen von Lorenz Bruno Puntel: Wie sollte die Philosophie das Thema ,Gott' angehen? Hier zit. nach Manuskript. München, 2003.

<sup>15</sup> Kritik der reinen Vernunft B 612ff. und A 584ff.

Kant aber drei Prädikate isolieren, die "ausschließungsweise" und ohne den Beisatz einer graduellen Größe einzig Gott beigelegt werden und die zudem alle ausschließlich moralisch seien, wobei sie "die Uneingeschränktheit" in sich implizieren. Es ergibt sich eine Trinitätsprädikation, die Gott (AA V, S. 131, FN; AA VI, S. 139) als den "allein Heiligen, den allein Seligen, den allein Weisen" exponiert: genauer als heiligen Gesetzgeber und Schöpfer, gütigen Regierer (und Erhalter) und schließlich als gerechten Richter – eine Eigenschaftentrias, die nach Kant alles in sich enthalten soll, wodurch Gott der Gegenstand der moralischen Religion werden kann. Eine eigene Pointe ist es, dass man unschwer die dreifache staatliche Gewalt der Montesquieuschen Gewaltenteilungslehre als Subtext erkennen kann. <sup>16</sup>

Bemerkenswert ist, dass Kant die trinitarische Grundstruktur nicht als ausschließlich christlichen Bestand verstanden sehen will, sondern als universale Struktur, für deren transkulturelle Verbreitung er (in den dafür besonders aufschlussreichen Fußnoten) weit gestreute Analogien aus der Zoroaster-Religion, dem ägyptischen, aber auch dem germanischen Überlieferungszusammenhang anführt.

## II. WEGE AUS DEM FLIEGENGLAS? DURCHLÄSSIGKEIT DES KANTISCHEN FORMALISMUS

Das (positiv, negativ oder in Neutralität) zur Kennzeichnung der Kantischen Moralmetaphysik immer wieder gebrauchte Epitheton des Formalismus wird auf dem Übergang von der Moral zur Religion erweitert und korrigiert. Dies war bislang von zwei Seiten her zu zeigen: Indem die eudaimonische Orientierung der antiken Ethik (für die paradigmatisch Aristoteles steht) in die Postulatenlehre der Kritik der praktischen Vernunft eingeschrieben wird und indem die Dimension des "radikal Bösen" ins Spiel kommt. Dadurch wird die praktische Vernunft transparent auf eine reine Tugendlehre und die Grundlegung einer Theorie der Kultur. Dem Eindruck, dass auf diese Weise die Substanz des Übergangs von der Moral in die Religion in Vermessungen der praktischen Vernunft Eingang findet, in denen von ihm nicht ausdrücklich gehandelt wird, ist nun weiter nachzugehen.

<sup>16</sup> Grundlegend: Montesquieu: Vom Geist der Gesetze (1965), insbes. Drittes Buch, S. 117ff.

264 Harald Seubert

## 1. Jenseits der Differenz zwischen Tugend- und Pflichtenethik: Die Verbindung von Zwecken und Pflichten

Wenn man zunächst das späte ethische Hauptwerk Kants Metaphysik der Sitten (1797/98) in Augenschein nimmt, findet der Sachgehalt des Schrittes von der Moral zur Religion eine Spiegelung in einer ethischen Tugendlehre, innerhalb derer dem zentralen Pflichtbegriff gleichberechtigt ein Zweckbegriff an die Seite gestellt wird.

Kant expliziert es sogar als wesentlichen Gehalt des kategorischen Imperativs, dass er einen "Pflichtbegriff mit dem [sc. Begriff] eines Zweckes überhaupt verbindet" (AA VI, S. 259). Denn für den Fall, dass es einen solchen "Zweck überhaupt' nicht gebe, würde der kategorische Imperativ unmöglich (man vergleiche das aristotelische ,hou heneka'); unmöglich nämlich wäre die von äußeren Triebfedern völlig freie Handlung, die er voraussetzt. Kant nennt zwei derart apodiktische Pflichten, die zugleich in diesem Sinne Zwecke überhaupt sind: nämlich eigene Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit. Diese subjektiv-intersubjektive Differenz wird durch eine zweite verfeinert. Sie unterscheidet zwischen dem Menschen als physischem und als moralischem Wesen. Es ergibt sich also die Anzeige von Tugendpflichten gegenüber sich selbst als animalischem und als moralischem Wesen, und gegenüber anderen in dem nämlichen doppelten Bestimmungssinn. Die Einzelheiten der Zweckpflichten-Lehre, welche die Tugendlehre entwickelt, sollen hier nicht weiter dargelegt werden. Es verbinden sich Curiosa mit Beobachtungen des krummen Holzes des Menschseins, die den erfahrenen Anthropologen in pragmatischer Absicht zeigen. Es finden sich Einsichten über Freundschaft, Dankbarkeit, Achtung; nicht weniger trefflich und von geradezu moralistischem Zuschnitt im Sinne Montaignes ist Kants Beitrag zu Charakterologie und Affektenlehre in der Abhandlung der Laster: Geiz, Lüge, Hochmut.

Festzuhalten ist aber vor allem eins: Soviel anthropologisch empirische Kenntnis des "Weltmanns im Spiel der Welt" in die Tugendlehre einfließt, so geht es Kant doch um "Anthroponomie", die von der unbedingt gesetzgebenden Vernunft aufgestellt wird. Die reine Tugendlehre orientiert Maximen der Handlung, nicht die Handlung selbst. Letzteres ist der Rechtslehre vorbehalten! Unverkennbar ist die "reine Tugendlehre" dabei auf den Begriff der Kultur bezogen, denn zu nichts anderem als der Kulturierung seiner selbst als animalisches und moralisch intelligibles Wesen führen jene Pflichten, die zugleich Zwecke sind.

## 2. Ethik und Einheit der Vernunft – Ein Ausblick auf das Ende der "Kritik der Urteilskraft"

#### a) Kultur als letzter Zweck der Natur

Eben diese Linie auf eine Theorie der Kultur ist in Kants dritter Kritik, der Kritik der Urteilskraft (1790), grundgelegt. Kultur wird in der "Methodenlehre' als "letzter Zweck der Natur als eines teleologischen Systems" aufgefasst (AA V, S. 429). Genauer ist sie expliziert als der "letzte Zweck, den man der Natur in Ansehung der Menschengattung beizulegen Ursache hat" (AA V. S. 431). Mit einer bloßen Kultur der Geschicklichkeit allein ist es freilich nicht getan. Diese kann zwar, wie KANT notiert, zu einer vielleicht atemberaubenden Entwicklung von Mode, Luxus, aber auch der Wissenschaften und Künste führen. Sie beruht dabei aber auf der Profilierung der Unterschiede zwischen Menschen und kann daher keine pazifizierende, Gesellschaft konstituierende Wirkung ausüben. Man erinnert sich an Rousseaus Konstatierung des humanen Preises von Zivilisation und wissenschaftlichem Fortschritt,17 aber vor allem auch an den bei Platon (Protagoras) berichteten Mythos, wonach Prometheus den Menschen die Mittel zur Techné bereitstellte, einschließlich des Feuers, nicht aber jene zu geeintem Zusammenleben Verschiedener, wie es die Polis konstituiert. 18 Daher bedarf es einer Kultur, welche die Natur in Richtung auf eine Welt vollendet, die dem sittlichen Menschen angemessen ist, und welche die Einhegung der widerstreitenden Kräfte im Konnex der bürgerlichen Gesellschaft bewirken kann. Denn erst in ihr kann "die größte Entwicklung der Naturanlagen geschehen" (AA V, S. 432). Damit verbindet sich bei Kant der Ausblick auf das "weltbürgerliche Ganze" (AA V, S. 432) und auf eine letztliche Herrschaft der Vernunft.

## b) Der Mensch als Endzweck des Daseins der Welt

Dem Begriff der Kultur als letztem Zweck der Natur korrespondiert (§ 84) eine zweite äußerste Applikation der Zwecklehre. Kant fasst den Menschen als Endzweck des Daseins der Welt, als jenes "Ding" auf, das "in der Ordnung der Zwecke von keiner anderweitigen Bedingung, als bloß seiner Idee abhän-

<sup>17</sup> J.-J. ROUSSEAU: Diskurs über die Ungleichheit. Dazu J. STAROBINSKI: Rousseau (1988), insbes. S. 88ff.

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> Vgl. dazu Platon: Protagoras 320 c 8 ff. mit der Einführung des Unterschiedes zwischen spezifizierter ,techné und politischer Tugend. Dazu wäre auch durchgehend der Platonische ,Politikos'-Dialog zu vergleichen.

gig ist" (AA V, S. 435 K.U.). Man mag sich fragen, wodurch diese Auszeichnung begründet ist. Kant gibt darauf die Antwort, der Mensch sei das "einzige Naturwesen, an welchem wir doch ein übersinnliches Vermögen: die Freiheit und sogar das Gesetz der Causalität sammt dem Objecte derselben", nämlich des höchsten Gutes, erkennen können.

Bis heute kreist eine rege Debatte in der Kant-Forschung um die Frage der Einheit der dritten Kritik, der Einheit zwischen der Theorie der ästhetischen (Schönheitsurteil) und der teleologischen Urteilskraft (Die Interpretation des Organischen). Ohne dass darüber hier eine Entscheidung gefällt werden könnte, sei angedeutet, dass man diesem Einheitssinn in einer Lesart näher kommen könnte, die den Kulturbegriff als den gemeinsamen Horizont erkennt. Dabei spielt Kants Verweis auf den "sensus communis" eine wesentliche Rolle. Ihm weist es Kant zu, dass die Mitteilung von Geschmacksurteilen möglich ist, obgleich sie doch reflexive Urteile seien, keine bestimmenden: In ihnen wird nicht der Einzelfall unter ein allgemeines Gesetz subsummiert, so wie im bestimmenden Urteil; vielmehr vollzieht sich ein Wechselspiel der Subjektivität zwischen Einbildungskraft und Verstand, das sich an dem schönen Gegenstand entzündet. Denn dieser gibt viel zu denken; auf gegenstandsbestimmende Begriffe ist jenes Reflexionsspiel der Gedanken jedoch nicht zu bringen. Denn dieser gibt viel zu denken jedoch nicht zu bringen.

Dass Urteile über das Schöne überhaupt möglich sind, ist Kant zufolge durch ein Beurteilungsvermögen garantiert, "welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes andern in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt, um [...] gleichsam an die gesammte Menschenvernunft sein Urteil zu halten" (AA V, S. 293).

# 3. Vorläufiges Resümée im Blick auf die Aporie der praktischen Vernunft

Hier kann ein Fazit der an Kant anschließenden Überlegungen gezogen werden:

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> Damit setze ich mich näher auseinander in meinem Aufsatz: Der "Sensus communis" in Kants Theorie der Urteilskraft. Zu einem Problem am Rande der Kantischen Kritik und seinen Implikationen in H. Seubert: Der "sensus communis". In: Perspektiven der Philosophie (2008).

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> W. Wieland weist die "reflektierende Urteilskraft" sogar als fundamental aus. Vgl. ders.: Urteil und Gefühl (2001), insbesondere S. 15ff.

(1) Im Umkreis der erkannten Unzulänglichkeit der Moralmetaphysik, die am Problem des Bösen Kant zu der Aussage bringt, dass Moral "unumgänglich" zur Religion führen soll, erweitert Kant den Rayon der Moralmetaphysik von der Apodiktizität und Formalität des Sittengesetzes in mehrfacher Hinsicht: Durch Einschreibung der seit der Antike orientierenden Eudaimonia in die Tektonik praktischer Vernunft; durch die Öffnung des Blicks auf den empirischen Menschen und die faktische Verkehrung seiner Maximen (im radikal Bösen). Eine weitere, wesentliche Erweiterung vollzieht sich durch die Einschreibung der Teleologie als eine in reflexiver Weltinterpretation gewonnenen Zweckhaftigkeit (gegen den tradierten metaphysischen Zweckbegriff als Eigenschaft der Dinge).

Diese Tektonik könnte, so scheint mir, (2) im Blick auf eine grundlegende innere Aporie der praktischen Vernunft fruchtbar gemacht werden, die ich ausgehend von Wolfgang Wieland in der folgenden Weise beschreiben möchte:21 Praktische Vernunft hat nicht nur die Welt des Handelns zu beurteilen, ihr obliegt es auch, allgemein gültige Normen zu begründen, die auf individuelle Handlungen und Situationen Anwendung finden müssen; und dies so, dass der Wille zu einer sittlichen Maximenwahl und einem aus ihr resultierenden Handeln und Verhalten motiviert wird. Zwischen dem prinzipiellen, situationsinvarianten Anspruch der praktischen Philosophie, einem "Anspruch auf Endgültigkeit", und ihrer Situationsbezogenheit bestehen kaum auflösbare Differenzen. Es soll nun keinesfalls behauptet werden, dass KANTS Vermessung der praktischen Vernunft zwischen Moral und Religion diese Aporien löste. Sie eröffnet aber eine Problem- und Verfahrenstopologie, in der so unterschiedliche Bezugsmomente wie das ausnahmslos geltende Prinzip des Sittengesetzes, die Frage der Motivation des Willens und der Sittlichkeit in ihm angemessenen Institutionen, einem Kulturraum als Handlungsraum, verortet werden können.

Deshalb dürfte dem Kantischen Ansatz auch aktuelle Bedeutung zukommen. Er vermeidet jedenfalls die vordergründig plurale, bei näherem Zusehen apodiktische Bemerkung, dass, da eine Begründung des Prinzips der Moralmetaphysik fehlgeschlagen sei oder zumindest genauerer Prüfung nicht standhalte, an die Stelle eines Prinzips des Guten nurmehr ein "Gewebe von Gründen und Motiven" treten könnte, die allesamt begrenzt seien (E. Tugendhat).<sup>22</sup> Von Kant her ist dies als Verwechslung der letztlichen Unbegründbarkeit des

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> W. WIELAND: Aporien der praktischen Vernunft (1989), S. 46f.

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> Siehe dazu: E. Tugendhat: Dialog in Leticia (1997).

Sittengesetzes (und dies bedeutet zugleich: der Unbegründbarkeit und Unvordenklichkeit der Freiheit) mit deren vermeintlicher Prinzipienlosigkeit zu verstehen.

Die Erweiterungen der Kantischen Ethik zeigen auch, dass, um der Gefahr des Formalismus zu entgehen, es keinesfalls erforderlich ist, zu dem Versuch der metaphysischen Begründung einer materialen Werteethik zu greifen, wie ihn im frühen 20. Jahrhundert Max Scheler unternehmen sollte.<sup>23</sup> Dies hat eine weitere Konsequenz: Die auf Aristoteles zurückgehende alteuropäische Tradition der 'philosophia practica' wird von Kant auch durch die skizzierten Erweiterungen keinesfalls fortgeschrieben. Die apodiktische Begründung der Moralmetaphysik löst sich aus dieser Tradition. Doch Kant legt sich Rechenschaft über die Reichweite ihres Erbes ab.

## III. GEWISSEN UND VERZEIHUNG (EPISODE ZU HEGEL)

Dass der Fortgang von der Moral zur Religion unabdingbar sei, ist eine Einsicht, die sich in den Systemanstrengungen der nachkantischen Philosophie weitergehend Bahn brach; und dies in zweifacher Zielrichtung: im Interesse an einem System des Absoluten und im Versuch, die konkrete Wirklichkeit selbst in Gedanken zu erfassen, nicht nur ihre apriorische Strukturmatrix anzugeben. Gerade die letzte Einsicht kann sich als Konsequenz von Kants Denken verstehen, obgleich sie mitunter kant-kritisch formuliert wurde. Sie realisiert Potentiale, die bei Kant angedeutet, aber noch nicht eigentlich fruchtbar gemacht sind. Für Hegel, auf dessen *Phänomenologie des Geistes* ich mich hier exemplarisch beziehe, bringen das Gewissen, das Böse und die Verzeihung erst das Reich der Moralität zu seiner Vollendung. Verzeihung und Versöhnung sind Topoi, die ihre Verortung an der Grenze zwischen Moral und Religion schon in Wortsinn und -geschichte zu erkennen geben.<sup>24</sup>

Den Formalitätseinwand bringt Hegel ebenso eindringlich wie einseitig gegenüber dem Kantischen Sittengesetz zur Geltung: das moralische Bewusstsein habe "seinen Gegenstand nur als reine Pflicht", die Sittlichkeit verhält sich in Entzweiung zur Welt. Sie kann die Realität gar nicht erreichen. So we-

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> Siehe insbesondere M. Scheler: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (1913/16; <sup>3</sup>1927), jetzt: Gesammelte Werke Bd. 2 (1954).

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> KLAUS-MICHAEL KODALLE wird dem Vernehmen nach das Problem von Verzeihung und Vergebung in einer grundsätzlichen Monografie thematisieren. Vgl. auch P. RICOEUR: Gedächtnis, Geschichte, Vergessen (2004) und ders.: Das Selbst als ein Anderer (1996).

nig dies der gesamten Tektonik der Kantischen praktischen Vernunft gerecht wird, so ist das von Hegel angezeigte Problem doch durch die Postulatenlehre Kants offensichtlich nicht zu beheben; denn das Postulat des höchsten Gutes, einer Harmonie von Verpflichtung und Glückseligkeit, bleibt, wie Hegel einwendet, selbst Forderung;<sup>25</sup> es denkt jenes Gut als notwendig seiend, ohne über seine Wirklichkeit auch nur die geringste Aussage treffen zu können. Erst im sich-selbst wissenden Gewissen ist die Pflicht nicht bloße Abstraktion. Das Gewissen zeichnet Hegel daher als Wissen – und Tun des konkreten Rechten aus.<sup>26</sup> Es ist Inbegriff der mit sich selbst alleine gelassenen Subjektivität, wobei in den Hegelschen Gewissensbegriff zugleich Intersubjektivität und Anerkennung eingegangen sind. Denn ein Subjekt, das sich als Gewissen begreift,

"nennt [...] sich reines Sichselbstwissen und reines abstraktes Wollen, d. h. es nennt sich ein allgemeines Wissen und Wollen, das die anderen anerkennt, ihnen gleich ist [...] und das darum auch von ihnen anerkannt wird".<sup>27</sup>

Es ist der Akt der Verzeihung, in dem sich Hegel zufolge die Gewissensstruktur vollzieht: Im Eingeständnis des Bösen, auf das ein versöhnendes Ja! folgt, realisiert sich eine Rückkehr des durch sein Ungenügen fragmentierten Ich zu der originären Selbstidentität, die Hegel mit Fichteschen Formeln (Ich = Ich) oder "Ich bin" beschreibt. Indem es seinen Prinzipienstatus verloren hat, ist dem "Ich bin" eine nicht zu übersehende intersubjektive Orientierung zugewachsen:

"Das versöhnende Ja, worin beide Ich von ihrem entgegengesetzten Dasein ablassen, ist das *Dasein* des zur Zweiheit ausgedehnten *Ichs*, das darin sich gleich bleibt und in seiner vollkommenen Entäußerung und Gegenteile die Gewissheit seiner selbst hat."<sup>28</sup>

## IV. DIE FRAGE DER AKTUALITÄT

Einer Plausibilisierung der (im Titel) behaupteten Aktualität der Kantischen Problemtektonik versuche ich mich im Blick auf drei Implikationen zu nähern, die für die heutige Diskussion über Inhalt und Struktur der Ethik von entscheidender Bedeutung sein dürften:

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> HEGELS *Phänomenologie des Geistes* wird im Folgenden zitiert nach Hegel, Theorie-Werkausgabe. Band 3. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1970, S. 445.

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> Ebd., S. 467.

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> Ebd., S. 480.

<sup>28</sup> Ebd., S. 494.

## 1. Integrative Ethik

In einer Reihe von namhaften und richtungweisenden philosophischen Ansätzen der letzten Jahrzehnte zeichnet sich das Interesse an einer ,integrativen Ethik' ab (Hans Joachim Krämer).29 Die lange Zeit unbefragte Dominanz einer verfahrensrationalen Ethik und der ihr zugeordneten Begründungsdiskurse wird auffällig durch Explikationen der Lebenskunst, durch Strebens- und Glücksethik ergänzt, womit die Stimmen der Antiken gegenüber den Modernen verstärkt zur Geltung kommen. Dies ist ein Indiz dafür, dass der 'Preis der Moderne', wie er etwa in primär verfahrensrationalen Ausprägungen des ethischen Diskurses wie selbstverständlich eingefordert und erbracht wurde. nicht unbefragt hingenommen wird.30 Dieser Wechsel der Perspektive (um nicht gleich von einem Paradigmenwechsel zu sprechen!) setzt die Einsicht voraus, dass antike und neuzeitliche Ethik in einer ,querelle des anciens et des modernes' zueinander stehen und nicht, einem linearen Fortschrittsmodell folgend, die Frage nach dem guten Leben zu einem Anachronismus geworden ist. Damit aufs engste verbunden, zeichnet sich auch das Ungenügen an einer Reduktion der Ethik auf Prinzipientheorie ab. KRAMER spricht zu Recht von einer 'post-kanonischen' Situation in der praktischen Philosophie; und er macht es, gleichfalls zu Recht, als ihr Desiderat deutlich, der Pluralität von Lebensformen Rechnung zu tragen, ohne den präskriptiven Anspruch der praktischen Philosophie preiszugeben.31

Die Motive für das Aufkommen solcher Fragen dürften vielfältig und äußerst heterogen sein; sie dürften von der Diversität und Fragilität moderner Gesellschaften und Lebenskonzeptionen bis zu der in der Geschichte de 20. Jahrhunderts, des Zeitalters der Extreme (Hobsbawm)<sup>32</sup>, grundgelegten Erfahrung reichen, dass sich die Moral im Paradox (Adorno/Horkheimer)<sup>33</sup> ausweisen muss, einem Schuldigwerden in jedem Fall. Daher ist es nicht unwichtig zu sehen, dass Kant eine Matrix entfaltet hat, die diesen Erfahrungszusammenhang auffangen kann. Exemplarisch hat Paul Ricoeur im größeren Zusammenhang seiner Hermeneutik des Selbst (soi même comme un autre) die Forderung nach einer 'integrativen Ethik' in eine Schrittfolge übersetzt, die von der antik Aristotelischen Prägung, der Ausrichtung auf das gute Le-

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> H. J. KRÄMER: Integrative Ethik (1992).

<sup>30</sup> Dazu auch O. Höffe: Moral als Preis der Moderne (1993).

H. J. Krämer: Integrative Ethik, insbes. S. 11ff. und S. 393ff.

<sup>&</sup>lt;sup>32</sup> E. Hobsbawm: Das Zeitalter der Extreme (1995).

<sup>33</sup> M. HORKHEIMER/TH. W. ADORNO: Dialektik der Aufklärung (1969), insbes. S. 88ff.

ben, zu der moralischen Norm mit ihrer Kantischen Kodifizierung führt, sich aber bewähren muss am Engpass von Handlungskonflikten, die sich bis ins Tragische steigern können.<sup>34</sup>

Hierher gehört auch die massive Anfrage gegenüber einer auf das Prinzip der Subjektivität konzentrierten praktischen Vernunft. Sie wurde im ausgehenden 20. Jahrhundert vielleicht am eindrucksvollsten von Emmanuel Lévinas in seinem Hinweis auf die "Spur des Anderen" formuliert: jene Spur, die jedem ethischen Appell, erst recht der Maxime oder dem ausformulierten Sittengesetz vorausgeht. Es ist das Antlitz des Anderen, seine reine Präsenz, die nach Lévinas das Bewusstsein des Gegenüber in Frage stellt. Diese Infragestellung ist selbst nicht mehr in Bewusstseinsakten aufzufangen.

"Die Heimsuchung besteht darin, sogar die Ichbezogenheit des Ich umzustürzen, das Antlitz entwaffnet die Intentionalität, die es anzielt".<sup>35</sup>

Es dürften solche elementaren ethischen Grundakte sein, die es nahelegen, nach Überschreitungen einer egologisch zentrierten Ethik zu suchen, ohne jedoch die Begründungsformen Kantischer Ethik auf reine Phänomenalität hin zu unterlaufen. Dabei kann die Beobachtung hilfreich sein, dass die Kantische praktische Philosophie von der imperativischen Anredeform auf eine immer stärker intensivierte Intersubjektivitätsspur führt, wie sie sich etwa im "sensus communis" manifestiert. Der Fortgang zur Hegelschen Problematik der Realisierung des Sollens im Akt der Verzeihung zieht daraus seine Konsequenz.

## 2. Kulturphilosophische Implikationen

Kant verdankt sich, wie zu zeigen war, die Einzeichnung des Begriffs der Kultur in den Horizont praktischer Vernunft. Auch dies dürfte von einiger Aktualität sein; insofern sich kulturelle Bedingungen und Prägungen des Handelns längst als zentral für den ethischen Diskurs erwiesen haben. Hierher gehört es, dass das Augenmerk zu Recht zunehmend auf die conditio historica der Moral, auf den Zusammenhang von Gedächtnis, Geschichte und Vergessen (mit dem Titel von Ricoeurs letztem Buch) gelegt wird. Hierher gehört auch die Einsicht, dass kulturelles oder kommunikatives Gedächtnis die moralische Urteilskraft orientieren.

<sup>34</sup> Vgl. P. RICOEUR: Das Selbst als ein Anderer, passim.

<sup>35</sup> E. Lévinas: Die Spur des Anderen (21987), S. 223.

<sup>&</sup>lt;sup>36</sup> Vgl. P. RICOEUR: Gedächtnis, Geschichte, Vergessen.

272 Harald Seubert

KANT spricht von Kultur im Singular, die in der Kritik der praktischen Vernunft gar mit dem letzten Zweck der Natur gleichgesetzt wird; und die Zwecke, die zugleich Pflichten sind, begründen gemäß der Metaphysik der Sitten eine Kultur eigener und fremder Naturanlage und des dazugehörigen Willens. Die späte Moderne und zumal das Zeitalter der globalen Welt gibt darüber hinausgehend auf, nach dem Zusammenhang zwischen der Einheit der Moral in einer Pluralität von Kultursystemen zu fragen. Aufschlussreich können hier Fortschreibungen sein, die Ernst Cassirer an dem Problemtitel des Übergangs von Moral in Kultur angesetzt hat. Dabei ist es bemerkenswert, dass Cassirer einerseits die Grundtendenz der Kantischen Ethik offenzulegen und vor Missverständnissen zu bewahren versuchte. Er konstatiert in diesem Zusammenhang eine 'paradoxe Gestalt' der Kantischen Ethik, die im Missverhältnis zwischen ihrem formalen Charakter und dem Umstand bestehe, dass doch nur durch konkrete Motive, eine Materie des Gewollten, der Wille in Bewegung gebracht werden kann.37 Verständlich wird die bezeichnete Paradoxie von der 'Grundtendenz' her: KANT habe in seiner reinen Ethik den Akt der Handlung aus der "Zwangsherrschaft der bloßen Aktion" zu befreien gesucht und sie als reines Wissen von dem, was Pflicht ist, dem "agathon als auto'agathon" her expliziert; womit er einen sokratisch-platonischen Impuls aufnehme.

Nicht zuletzt an der Verbindung von 'Grundtendenz' und 'Paradoxie' setzt CASSIRERS eigene Konzeption einer Philosophie der symbolischen Formen an, die bekanntlich davon ausgeht, dass Form nur in den sinnlichen Zeichen erkannt werde, "deren sie sich zu ihrem Ausdruck bedient".38 Symbolisierend drückt sich also die reine Form in einem Material und zugleich in Abarbeitung an diesem aus, wodurch der präsentierte "Gedanke", wie Oswald Schwemmer bemerkt hat, "nicht eine rein geistige, in einem selbstbeherrschten und -genügsamen Reich des Denkens angesiedelte" Form mehr ist.<sup>39</sup> Er ist vielmehr Ergebnis eines Symbolisierungsprozesses, in den Ausdrucksimpuls und Materialstruktur, Form und Formwiderstand eingehen. Von hierher konnte Cassirer von einer Einheit und Universalität des moralischen Impulses sprechen, die sich aber in unterschiedlichen Kultursystemen je spezifisch manifestieren. Er vermied es allerdings sorgfältig, ein apriorisches Moralprinzip anzugeben. Im

<sup>&</sup>lt;sup>37</sup> Vgl. E. CASSIRER: Nachgelassene Manuskripte und Texte, hgg. von John Michael Krois und Oswald Schwemmer. Bd. 1. Zur Metaphysik der symbolischen Formen (1995), S. 194; Siehe auch ders.: Kants Leben und Lehre (1975).

<sup>&</sup>lt;sup>38</sup> E. Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil (\*1977).

<sup>&</sup>lt;sup>39</sup> O. Schwemmer: Ernst Cassirer (1997), S. 48.

Verzicht darauf sah er (man wird darüber diskutieren können) geradezu ein Gebot des freien Spiels des Humanum. Doch erkennt er immerhin in verschiedenen Kulturen einen gemeinsamen Grundzug der Moral, der einerseits auf Universalisierung und damit auf Humanisierung führt, andrerseits auf das Versprechen; weshalb der Kulturbegriff immer eine normative Komponente einschließt. Insofern Moral sich in kultureller Symbolisierung dokumentiert, modifiziert sie sich aber, sie vereinzelt und verfestigt sich in Formen, die den transkulturellen Zusammenhang bis zur Unkenntlichkeit verschütten können.

Es dürfte kein Zufall sein, dass Cassirer das Verhältnis pluraler Partikularitäten und fortwirkender Universalität en détail weniger am Verhältnis von Moral und Kultur, sondern von Religion und Kultur erläutert hat. Dabei bezog er sich auf den "Amor Dei"; mit einem besonderen Augenmerk auf der religiösen Toleranz bei Nikolaus von Kues:

"Nicht das Bekenntnis zu einzelnen Glaubenssätzen oder der Vollzug bestimmter Riten und Zeremonien, sondern die Kraft und Tiefe des 'amor Dei' ist es, was für ihn das Kriterium der Wahrheit einer Religion ausmacht. Und deshalb nimmt er an der Vielfältigkeit und dem Widerstreit der Glaubensmeinungen keinen Anstoß. Er duldet nicht nur diese Vielfältigkeit, sondern er fordert sie. Die Vielfalt gehört den Zeichen an, die sich, als sinnliche Zeichen, nicht anders als verschieden gestalten können [...]."

## 3. Religionsphilosophische Implikationen

Der Satz, dass Moral "unumgänglich zur Religion führt", wird in der Gegenwart, auch und zumal im Blick auf die Religion, unschwer seine Aktualität erweisen; etwa ausgehend von dem an Max Weber anschließenden Befund der "Wiederkehr der Götter" (F. W. Graf)<sup>41</sup> und mit ihnen der positiven Religionen. Damit ist unzweideutig festgehalten, was heute vor aller Augen liegt: nämlich dass die Geschichte der Moderne unzureichend bestimmt wäre, wenn sie als Säkularisierungsgeschichte gedeutet würde. Auch in dieser Richtung enthält die Kantische Verhältnisbestimmung von Moral und Religion Potential. Denn Kant nimmt – wie zu zeigen war –, fokussiert auf das Christentum, positive Kerngehalte und Symbolisierungszusammenhänge der geschichtlichen Religion auf und deutet sie im Lichte der Erfordernisse der reinen praktischen Vernunft. Dabei dient der reine Religionsglaube aber als auslegende Instanz und nicht als Matrix für eine Reduktion. Ich will nur andeuten, dass heutige

<sup>&</sup>lt;sup>40</sup> E. Cassirer: Descartes (1995), S. 188f. Dazu auch O. Schwemmer: Ernst Cassirer, S. 189. <sup>41</sup> Vgl. F. W. Graf: Die Wiederkehr der Götter (2004).

avancierte Ausprägungen der Religionsphilosophie – wie die Phänomenologie der Religion, die vom sich zeigenden religiösen Akt ausgeht, aber auch die Analyse religiöser Sprachformen, wie sie zwischen Franz Rosenzweig und jüngsten Entwürfen (I. Dalferth) entwickelt wurde, ob sie nun analytisch, hermeneutisch oder semiotisch verfährt – die Kantische Explikationslinie ergänzen und instrumentieren könnten. Ebenso will ich andeuten, dass der Kantische Ansatz in die Richtung einer allgemeinen vergleichenden Religionstheorie fortgeschrieben werden könnte, – zumal das Verhältnis zwischen Moral und Religion, wenn auch nicht in der Form eines Prinzips, sondern eher im Bereich asketischer Anleitungen, in allen Religionen aufzuweisen sein dürfte.

Kants Bemerkung aber, dass Moral unumgänglich zur Religion führt, dürfte seitens der Moral solange ihre Plausibilität behalten, solange der Mensch Grund hat, sich gegenüber sittlicher Verpflichtung als "krummes Holz" zu verstehen; ja, sie entfaltet wohl, über den Rayon der praktischen Vernunft hinaus, ihre Berechtigung, solange er sich als endliches und bedürftiges Vernunftwesen gegeben und aufgegeben ist. Darauf hat KANT in einem Brief hingewiesen, den er am 16. August 1783 an Moses Mendelssohn sandte. Er hält dort zuerst fest, dass alle "mögliche speculative Erkenntnis a priori" nicht weiterreiche "als auf Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung, nur mit dem Vorbehalte, dass dieses Feld möglicher Erfahrung nicht alle Dinge an sich befasse, folglich allerdings noch andere Gegenstände übrig lasse, ja so gar als nothwendig voraussetze, ohne dass es uns doch möglich wäre von ihnen das mindeste bestimmt zu erkennen" (AA X, S. 346). "Wären wir erst soweit", dies einsehen zu können, so fügt Kant hinzu, "so würde sich die Auflösung, darin sich die Vernunft selbst verwickelt, wenn sie über alle Grenze möglicher Erfahrung hinauszugehen versucht, von selbst geben". In diesem Zusammenhang greift er das Bild von dem "sicheren Leitfaden" auf, an dem entlang man "in einem Labyrinthe herum (...spazieren) könne", "darin man sich alle Augenblicke verwirrt und eben so oft den Ausgang findet" (AA X, S. 346).

## Zusammenfassung

SEUBERT, HARALD: Führt Moral "unumgänglich zur Religion"? Zu Kants Tektonik der praktischen Vernunft und ihrer aktuellen Bedeutung. ETHICA 17 (2009) 3, 255–277

Der vorliegende Aufsatz skizziert Ort und Hintergründe von Kants Behauptung, dass

#### Summary

SEUBERT, HARALD: Does morality "essentially lead to religion"? Kant's tectonics of practical reason and its actual significance. ETHICA 17 (2009) 3, 255-277

The essay outlines the locus and background of Kant's claim that morality would

Moral unumgänglich zur Religion führe. Dabei wird gezeigt, dass hier die Einsatzstelle liegt, von der aus der Eindruck einer Leere und Formalität der Kantischen Moralmetaphysik zu korrigieren bleibt und sich deren Konzeption auf den Begriff (sittlicher) Kultur und Anthropologie hin erweitert. Ebenso ist zu zeigen, wie Kant die Reduktion von Religion auf eine bloße Religion der Vernunft vermeidet, ohne an der autonomen Begründung seiner praktischen Philosophie irgendeinen Abstrich zu machen. Als Fortsetzung von Problemstellungen angelegt, die in der apriorischen Ethik bleiben, wird vielmehr ein Kathartikon für konkrete positive Religion konzipiert. Dass dieser Ansatz am Beginn des 21. Jahrhunderts vielversprechende Implikationen bietet, wird abschließend, u. a. im Blick auf Cassirer und Tendenzen der neueren Ethikdiskussion, angedeutet werden.

Böse, das
Ethik
Freiheit
Gewissen
Liminale Betrachtung
Moralmetaphysik
Pflichten- und Tugendethik
Religion
Religionsphilosophie, rezeptiv u. konstruktiv
Selbstbewusstsein
Sensus communis
Symbolisation
Vermittlung
Versöhnung
Verzeihung

essentially lead to religion. It is shown that this is the place from where to correct the impression of an emptiness and formality of Kantian moral metaphysics and from where its conception extends to the concept of (moral) culture and anthropology. It is also to be shown how Kant, without anyhow restricting the autonomous grounds of his practical philosophy, avoids the reduction of religion to a mere religion of reason. Designed as a continuation of problems which are remaining within ethics of pure reason, a catharticon for a concrete positive religion is conceived. The fact that this attempt, at the beginning of the 21st century offers, promising implications, is finally mentioned in view of Cassirer as well as of tendencies in recent discussions on ethics

consideration of liminality
duty ethics
ethics
evil, the
forgiveness
freedom
mediation
moral metaphysics
philosophy of religion, receptive/constructive
reconciliation
religion
self-consciousness
sensus communis
symbolization

#### Literatur

Conscience

virtue ethics

BAYER, OSWALD: Martin Luthers Theologie. Tübingen: Mohr Siebeck, <sup>3</sup>2007. CASSIRER, ERNST: Nachgelassene Manuskripte und Texte, hg. von John Michael Krois und OSWALD SCHWEMMER. Bd. 1. Zur Metaphysik der symbolischen Formen. Hamburg: Meiner.

1995

- Kants Leben und Lehre. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1975 (Neudruck der Ausgabe 1918).

- Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Darmstadt: Wiss. Buchges, <sup>7</sup>1977.
- Descartes. Lehre Leben Persönlichkeit. Hamburg: Meiner, 1995.

Graf, Friedrich Wilhelm: Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur. München: Beck, 2004.

HABERMAS, JÜRGEN: Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie. In: Ders.: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2005, S. 216 ff.

HEGEL, G.W. F.: Phänomenologie des Geistes. Theorie-Werkausgabe Bd. 1. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1979.

HENRICH, DIETER: Ethik der Autonomie. In: Ders.: Selbstverhältnisse. Gedanken zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie. Stuttgart: Reclam. 1993, S. 6 ff.

— Eine philosophische Begründung für die Rede von Gott in der Moderne? Sechzehn Thesen. In: Zentralkomitee der deutschen Katholiken. Dokumentation Heft 103, August 1996, S. 10 ff.

HOBSBAWM, ERIC J.: Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts. München: Hanser, 1995.

Höffe, Offried: Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1993.

Kant, Immanuel: Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe), hg von der (Königlich-) Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Walter de Gruyter, 1902 ff.

KRÄMER, HANS JOACHIM: Integrative Ethik. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1992.

LÉVINAS, EMMANUEL: Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie. Freiburg/Br.; München: Alber, <sup>2</sup>1987.

Montesquieu: Vom Geist der Gesetze. Eingeleitet, ausgewählt und übersetzt von Kurt Weigand. Stuttgart: Reclam, 1965.

Neiman, Susan: Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2006.

Pannenberg, Wolfhart: Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1996.

PLATON: Protagoras. In: Sämtliche Werke. Griechisch und Deutsch. Nach der Übersetzung Friedrich Schleiermachers, herausgegeben von Karlheinz Hülser. Bd. I. Frankfurt/Main, 1991.

- Politikon. Sämtliche Werke. Griechisch und Deutsch. Nach der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher, herausgeben von Karlheinz Hülser. Bd. VII. Frankfurt/Main, 1991. RICOEUR, PAUL: Gedächtnis, Geschichte, Vergessen. München: Fink, 2004.
- Das Selbst als ein Anderer. München: Fink, 1996.

Rousseau, Jean-Jacques: Diskurs über die Ungleichheit. Kritische Ausgabe des integralen Textes. Hgg., übersetzt und kommentiert von Heinrich Meier. Paderborn; München; Zürich: Schöningh, <sup>3</sup>1993.

Scheler, Max: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. In: Ders.: Gesammelte Werke Bd. 2. Bern: Francke, 1954.

SCHELLING, F. W. J.: Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände, hgg. von Thomas Buchheim. Hamburg: Meiner, 1997.

SCHOLZ, HEINRICH: Religionsphilosophie. Berlin: Verlag von Reuther und Reichard, <sup>2</sup>1922. Nachdruck Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1974.

SCHWEMMER, OSWALD: Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne. Berlin: Akademieverlag, 1997.

Seubert, Harald: Der "sensus communis" in Kants Theorie der Urteilskraft. Zu einem Problem am Rande der Kantischen Kritik mit seinen Implikationen. In: Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch, Bd. 34, 2008. Amsterdam: Rodopi, 2008, S. 147–179. Starobinski, Jean: Rousseau. Eine Welt von Widerständen. München: Hanser, 1988.

TUGENDHAT, ERNST: Dialog in Leticia. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1997.

Wieland, Wolfgang: Urteil und Gefühl. Kants Theorie der Urteilskraft. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2001.

— Aporien der praktischen Vernunft. Frankfurt/Main: Klostermann, 1989.

Prof. Dr. Harald Seubert, Institut für Systematische Theologie, Kochstr. 6, D-91054 Erlangen priv.: Siedlerstr. 151, D-90480 Nürnberg

HaraldSeubert@aol.com

#### **INFORMATIONSSPLITTER**

#### Medizinethik und Biopolitik

Die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) hat die Einrichtung einer neuen Kolleg-Forschergruppe an der Universität Münster beschlossen, die sich in dem auf acht Jahre angelegten Projekt "Theoretische Grundfragen der Normenbegründung in Medizinethik und Biopolitik" mit der Herausbildung und Rechtfertigung medizinethischer, -rechtlicher und biopolitischer Normen befassen soll.

Anlass zu diesem Projekt sei, so die DFG, dass es in den modernen westlichen Gesellschaften kein autoritatives, allgemein verbindliches System von Normen und Werten mehr gebe und infolge des wissenschaftlich-technischen Fortschritts aufgeworfene Probleme rasch zum Gegenstand öffentlicher Debatten würden.

2011 soll das Kolleg noch durch eine Emmy Noether-Gruppe zur "Politischen Philosophie als Ressource der Normenbegründung in der biomedizinischen Ethik" ergänzt werden.

Durch das 2008 eingeführte Förderinstrument von sog. Kolleg-Forschergruppen will die DFG eigenen Aussagen zufolge herausragende Forschung in den Geistesund Sozialwissenschaften stärken.

## **BÜCHER UND SCHRIFTEN**

#### INFORMATIONSWISSENSCHAFT

KÜBLER, FRIEDRICH: Medien, Menschenrechte und Demokratie. Das Recht der Massenkommunikation. Heidelberg: C. F. Müller, 2008, 467 S., ISBN 978-3-8114-3603-9, Brosch., EUR 98.00

Die Forderung nach Pressefreiheit war eine zentrale Forderung der bürgerlichen Revolutionen gegen die europäischen Adelshäuser und Monarchen in der Neuzeit. Die Druckerpresse als neue Technik ermöglichte die Verbreitung von Informationen und Meinungen an den herrschenden Machtstrukturen vorbei. Diese reagierte mit Zensur und Strafe. "Die rechtliche Anerkennung der Pressefreiheit ging von Nordamerika aus. In der Bill of Rights des Staates Virginia von 1776 wurde sie ,als eines der großen Bollwerke der Freiheit' bezeichnet..." (S. 9). Wie mit diesem Zitat angedeutet, beschränkt sich der berühmte Jurist als Autor keinesfalls darauf, rechtliche Erwägungen. Paragraphen und Urteile zum Presserecht (und in den weiteren Kapiteln des Buches zu Rundfunk, Fernsehen und immer wieder auch zum Internet) systematisch aufzulisten, sondern bettet all dies in historische und ökonomische Entwicklungen und technische Erläuterungen ein. So wird z. B. aus der historischen Sicht gut verständlich, wie der Schutz vor staatlicher Zensur und die deshalb gewünschte geringe Einflussmöglichkeit des Staates auf die Presse, gekoppelt mit wirtschaftlichen Notwendigkeiten, in wirtschaftliche Abhängigkeiten geführt hat. Oder welch nivellierenden Einfluss der Markt der privaten Fernsehanbieter auf das Niveau der gesendeten Programme hat und wie sich ein einzelner Mensch gegen die Freiheiten und Möglichkeiten dieser Programmanbieter schützen kann.

Küblers umfassendes Werk kann einerseits wie ein spannender historischer Kriminalroman zur Entwicklung des Verhältnisses von Medien, Menschenrechten und Demokratie in der Neuzeit Seite für Seite gelesen und andererseits auch als Handbuch verwendet werden. Erstere Leseweise erfordert viel Zeit und bringt einen großen Verständnisgewinn; die zweite Leseweise nützt in Entscheidungssituationen, wobei das ausführliche Inhaltsverzeichnis ebenso beim gezielten Suchen hilft wie das Stichwortverzeichnis am Schluss des Buches. Als ein Beispiel für die wohldurchdachten Abwägungen Küblers zu brisanten Fragen möchte ich im Folgenden ein wenig zum Thema Rundfunkrat zitieren. "Der Rundfunkrat, beim ZDF der Fernsehrat, ist das für den öffentlich-rechtlichen Rundfunk maßgebliche und zugleich bezeichnende Organ: Es vertritt die Interessen der Allgemeinheit auf dem Gebiete des Rundfunks" (S. 218). "Der Rundfunkrat ist dazu in der Lage kraft seiner ,binnenpluralistischen ' Zusammensetzung, die die Repräsentation der ,maßgeblichen gesellschaftlichen Kräfte' gewährleistet... Die Mitgliedschaft ist im Detail festgelegt: es wird jeweils aufgelistet, welche Gruppierungen berechtigt sind, (einen oder mehrere) Vertreter in das Gremium zu entsenden. Diese Notwendigkeit gesetzlicher Regelung erwies sich als Einfallstor zunehmenden parteipolitischen Einflusses ..." (S. 219). "Die Zusammensetzung des Rundfunkrates hat die Gerichte wiederholt beschäftigt. Dabei ging es vielfach um die Klagen einzelner Gruppierungen - Parteien, Kirchen, kultureller und anderer Verbände – gegen die Nichtberücksichtigung ... Diese Verfahren sind in aller Regel erfolglos geblieben. Sie haben jedoch dem Bundesverfassungsgericht die Gelegenheit und wohl auch den Anstoß dazu gegeben, seine Aussagen zur Funktion des vielfältig zusammengesetzten Rundfunkrates wenn nicht zu korrigieren, so doch zu präzisieren: Im ersten Rundfunkurteil war es vor allem darum gegangen, ein von der Bundesregierung beherrschtes Fernsehen zu verhindern: Der Rundfunk darf weder dem Staat noch einer gesellschaftlichen Gruppe ausgeliefert werden. Deshalb müssen die Rundfunkveranstalter so organisiert sein, dass alle in Betracht kommenden Kräfte in ihren Organen Einfluss haben und im Gesamtprogramm zu Wort kommen können.' (BverfGE 12, 205, 262f.) Diese Worte mussten den Eindruck erwecken, dass der Sinn der gruppenplural zusammengesetzten Gremien darin besteht, den dort repräsentierten Interessen den Zugang zur Darstellung ihrer jeweiligen Positionen im Rundfunk zu eröffnen.... Die Idee, dass es sich beim Rundfunkrat um eine Plattform handeln könnte, auf der die besonders mächtigen Verbände sich über die Abgrenzung ihres jeweiligen Einflusses absprechen, ist aus mehreren Gründen fragwürdig. Denn dann wird die Zusammensetzung des Gremiums zu einem verfassungsrechtlich relevanten und zugleich kaum lösbaren Problem... " (S. 221f.). Deshalb wurde die Aufgabe anders formuliert: "Vorrangige Aufgabe des Rundfunkrates ist es, die Bedingungen zu schaffen und zu bewahren. unter denen der öffentlich-rechtliche Rundfunk die berufsethischen Standards seiner hesonderen publizistischen Verantwortung zu entwickeln und auf seine Programmarbeit anzuwenden vermag." (S. 223)

Auch wer sich vorher nicht mit der Frage beschäftigt hat, was ein Rundfunkrat ist, tut oder tun sollte, wird nach der Lektüre dieses Absatzes eine Vorstellung davon bekommen, welche Bedeutung der Rat hat und wie das Verhältnis von Rundfunk, Recht und Demokratie an diesem Beispiel konkret einzuschätzen war und ist.

Insgesamt möchte ich das Buch sehr zur Lektüre empfehlen. Es zeigt in beispielhafter Gründlichkeit und gut lesbarer Weise einen Grundpfeiler unserer Demokratie.

Jürgen Maaß, Linz

#### **PHILOSOPHIE**

LEMKE, HARALD: Ethik des Essens. Eine Einführung in die Gastrosophie. Berlin: Akademie Verlag, 2007, 468 S., ISBN-13 978-3-05-004301-2, Geb., EUR 39.80

Mit dem hier rezensierten Buch hat Harald Lemke ein sehr umfangreiches Werk vorgelegt; es zu würdigen, würde mehr Platz benötigen, als dem Rezensenten zur Verfügung steht. Daher soll Lemke selbst die Zusammenfassung zu seiner Arbeit liefern (S. 237): "Während das vorangegangene erste Hauptstück meiner Studie den klassischen Stationen und Reflexionsstufen einer diätmoralischen Interpretation der sokratischen Maxime gewidmet ist, wonach das Essen [...] nicht zu den "wichtigen Dingen des Lebens' gehört, wird der folgende Teil ein gastrosophisches Verständnis dieses Grundgedankens erarbeiten, wonach das Essen eine wesentliche Praxisform eines ethisch guten Lebens ist."

Lemke spannt dabei einen weiten Bogen aus Bausteinen der Philosophiegeschichte von Sokrates über Augustinus zu Kant und dann Nietzsche mit Stationen bei der christlichen Religion, bei den Ärzten in Gestalt des Hippokrates, bei Stoikern und Epikur. Schlussstein des Ganzen ist die Anwendung der Kritischen Theorie auf unsere heutigen Essgewohnheiten und ein Plädoyer des Primats der Ethik vor der Politik und Ökonomie.

Das Unterfangen, Essen in das Zentrum philosophischer Überlegungen zu stellen, erscheint zunächst ungewöhnlich und überraschend. Doch Lemke gelingt es, plausibel zu machen, welchen philosophischen "Drive" das Essen besitzt, wenn man nur genau hinschaut. Da Essen nun einmal etwas ist, das wir alle kennen (müssen), ist dieser Bezug zur Realität sehr gut dazu geeignet, als Anker zur historischen Einfüh-

rung allgemeiner philosophischer Ideen zu dienen.

Doch wo Lob ist, lässt Kritik nicht lange auf sich warten. Zumindest der Titel des Buches ist ein wenig missverständlich: Eine eigene "Ethik des Essens" wird von Lemke nicht entwickelt, da sein Buch, wie schon angedeutet, vor allem historisch ausgerichtet ist. Insofern weckt der Titel Erwartungen, die zumindest nicht vollständig erfüllt werden können.

Der zweite Punkt knüpft an den ersten an, ist aber mehr Desiderat als Kritik. Lemke beendet seine historischen Betrachtungen mit Nietzsche. Als Philosoph des Übergangs ist dieser von uns aber mehr als 100 Jahre entfernt – und damit liegt zwischen ihm und uns ein philosophischer Abgrund, denn seitdem ist viel passiert. Lemke versucht diesen Abgrund dadurch auszuloten, dass er die Kritische Theorie Adornos und Horkheimers auf gegenwärtige Zustände anwendet, doch geschieht dies nur ansatzweise.

Insbesondere Lemkes Plädoyer des Primats der Ethik vor der Politik und Ökonomie ruft, vor allem wegen seines rudimentären Charakters, Widerspruch hervor; die Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte liefert viele gute Gründe, sich vehement gegen den Vorrang des Guten vor dem Rechten zu wenden, da ansonsten die Möglichkeit eigener Lebenspläne unter dem Diktat des vermeintlich moralisch Guten zusammenbrechen könnte.

Vielleicht liefert Lemke diesen Teil ja nach; bis dahin lohnt es sich allemal, seine "Ethik des Essens" zu lesen.

Karsten Weber, Frankfurt/Oder, Oppeln

#### **THEOLOGIE**

BOHMEYER, AXEL: Jenseits der Diskursethik. Christliche Sozialethik und Axel Honneths Theorie sozialer Anerkennung (Forum Sozialethik; 2). Münster: Aschendorff, 2006, 294 S., ISBN 3-402-00573-5, Brosch., EUR 29.00

Die Kölner Dissertation setzt sich zwei ambitionierte Ziele: Der Autor tritt an, die Christliche Sozialethik "theoretisch neu zu positionieren" (16), und zwar im Rekurs auf die Anerkennungstheorie Axel Honneths, dessen Ansatz zudem systematisch dargestellt werden soll. Dabei geht Bohmeyer von der Annahme aus, es gebe eine theoretische Verbindung zwischen den normativen Anliegen einer Anerkennungstheorie und den normativen Anliegen der Christlichen Sozialethik (vgl. 16). Er rezipiert zunächst die Postsäkularitätsthese Habermas' als gesellschaftsdiagnostische Aussage, um den Horizont abzustecken. in dem seine Theoriereflexion verortet ist: von dem "postsäkulare[n] Niveau" moderner Gesellschaften her müssten sich die Anforderungen an eine Christliche Sozialethik bemessen lassen (vgl. 14). Worin genau die Erschließungskraft der Postsäkularitätsthese im Hinblick auf die aktuellen Rahmenbedingungen sozialethischer Arbeit liege. wird nicht näher diskutiert. Sodann bietet Bohmever eine konzise Darstellung der Basisannahmen des diskursethischen Programms und konfrontiert damit die Theoriegeschichte der "katholischen Soziallehre", die in groben Zügen dargestellt wird. Der Begriff "katholische Soziallehre", der sowohl für die lehramtliche Tradition als auch für eine bestimmte Ausprägung der entsprechenden Wissenschaft beansprucht wurde, indiziert dabei eine (allerdings nicht benannte) Fokussierung auf den bis in die achtziger Jahre dominanten Mainstream. Während die Krise der Naturrechtslehre in ihrer neuscholastischen Interpretation knapp, aber treffend skizziert wird, werden die Ansätze der Erneuerung im Umfeld der "autonomen Moral im christlichen Kontext" nur sehr selektiv rezipiert (als einziger Vertreter wird Alfons Auer erwähnt).

Für die Rezeption der Diskursethik in der christlichen Sozialethik identifiziert Bohmeyer zwei verschiedene Richtungen, deren eine (für die M. Möhring-Hesse als Hauptvertreter vorgestellt wird) auf eine Umformung der Sozialethik in eine Diskursethik ziele, während die andere (schwerpunktmäßig durch Hans-Joachim Höhn repräsentierte) eher ein komplementäres Verhältnis zwischen "katholischer Soziallehre (!) und Diskursethik" (65) vertrete und an einem eigenen theologischen Profil des Faches festhalte. Seine Darstellung mündet in den "Vorwurf" (73) einer affirmativen Rezeption der Diskursethik durch die christliche Sozialethik, welche folglich deren Schwäche mit übernehme: In Anlehnung an die Habermas-Kritik von Hans Joas entwirft Bohmeyer eine Fundamentalkritik der Diskursethik, insbesondere hinsichtlich der Trennung von Fragen des Gerechten und des guten Lebens und hinsichtlich der Ermöglichungsbedingungen des diskursethischen Verfahrens. Unter Berücksichtigung der Veränderungen in Habermas' eigener Theorie, vor allem angesichts der Herausforderungen durch die bioethische Debatte, schlussfolgert Bohmeyer, die Ausblendung einer Theorie des Guten führe zum "Programmabsturz" der Diskursethik (vgl. 104ff.) bzw. zwinge dieselbe in die Inkonsistenz eines Dezisionismus, insofern sie sich der Explikation ihrer eigenen normativen Voraussetzungen verschließe (vgl. 113).

Vor diesem Hintergrund wendet er sich der Anerkennungstheorie Axel Honneths zu, um diese einerseits systematisch darzustellen, andererseits als alternatives Theorieangebot in die christliche Sozialethik zu transferieren. Während Honneth seinen Entwurf zunächst als Ergänzung zu Habermas' Diskursethik im Sinne der Bearbeitung substanzieller Gerechtigkeitsprobleme verstehen wollte, gewann die an Hegels Anerkennungsmotiv anknüpfende Konzeption in der Fortschreibung zunehmend den Charakter einer das Gute reflektierenden Gegentheorie zur kantisch geprägten Diskursethik. Mit Liebe, Recht und sozialer Wertschätzung unterscheidet und reflektiert sie verschiedene Sphären des Guten. In der Angewiesenheit des Menschen auf soziale Anerkennung – in welchen historisch kontingenten Formen auch immer - sieht Bohmeyer eine Art Kontexte transzendierendes universalistisches anthropologisches Substrat wirksam, das ein durch die geschichtlichen Anerkennungskämpfe hindurch sich formendes Fortschrittsschema unterfängt und die Brücke zwischen Universalismus und Kontextualismus bildet. Darin entdeckt er, m. E. mit Recht, eine Schnittstelle zu einer anthropologisch gehaltvollen Sozialethik und damit auch zu einer geschichtlich dynamisierten Neuinterpretation der klassisch-naturrechtlichen Tradition, die in der christlichen Sozialethik mit der Kritik und Überwindung der Neuscholastik schon einmal eine gewisse Wirkung zu entfalten vermochte (erstaunlich ist nur, dass die maßgeblichen Autoren dieser erneuerten Naturrechtsinterpretation in der Sozialethik. wie W. Korff, K. W. Merks, F. Furger u. a. nahezu völlig unberücksichtigt bleiben). Abschließend konkretisiert Bohmever sein Plädover für eine anerkennungstheoretische Neufundierung der christlichen Sozialethik anhand des Arbeitsbegriffs und markiert weitere Forschungsfragen, die sich daraus ergeben.

Bohmeyer hat eine kenntnisreiche und anspruchsvolle Untersuchung vorgelegt. Mit seiner Kritik an Habermas bzw. an einer allzu affirmativen Rezeption seiner Diskursethik in (bestimmten Entwürfen) der christlichen Sozialethik sowie mit der sorgfältigen Rekonstruktion der Honnethschen Anerkennungstheorie als einem alternativen Theorieangebot trägt er zu einer Klärung der philosophischen Referenzen christlicher Sozialethik bei und leistet einen bemerkenswerten Beitrag zu deren theoretischer Fundierung. Diese Leistung wird durch einige kritische Anmerkungen gegenüber der Arbeit nicht geschmälert: Bei aller Unterstützung, die das Anliegen einer philosophischen Fundierung einer nicht nur prozedural verstandenen Theorie normativer Ethik verdient, scheinen mir sowohl die Habermas-Kritik als auch der

Anspruch, der Sozialethik nun gleich eine neue philosophische Leittheorie zu verordnen, etwas über das Ziel hinauszuschießen. Dies gilt umso mehr, als Bohmeyer trotz der Unterscheidung zweier Richtungen ein hinsichtlich der Rezeption der Diskursethik allzu homogenes Bild von "christlicher Sozialethik" zeichnet. Zwar wurde die Diskursethik von vielen Fachvertretern rezipiert, von manchen auch als Grundlage für die theoretische Profilierung des Faches übernommen, doch trifft dies keinesfalls für die gesamte (deutschsprachige) christliche Sozialethik zu: Weder haben alle modernen Entwürfe die Diskurstheorie adaptiert noch blieb die diskursethisch zwingende strikte Trennung von Fragen des Gerechten und des Guten von Kritik verschont (ein Blick in das Panorama gegenwärtiger sozialethischer Konzeptionen im 43. Band des Jahrbuchs für Christliche Sozialwissenschaften [2002] zeigt dies ebenso wie eine Berücksichtigung der zwar nicht sehr zahlreichen, aber gewichtigen Arbeiten zur feministischen Sozialethik, vgl. nur die grundlegende Arbeit von C. Schnabl, Gerecht sorgen [2005]). Im Hintergrund der etwas vorschnellen Verallgemeinerung mag die Verortung des Autors zwischen der St. Georgener Richtung der christlichen Sozialethik einerseits und dem Ansatz Hans-Joachim Höhns, der die Arbeit als Doktorvater begleitet hat, stehen. Die Konzentration auf dieses Spektrum ist nicht zu beanstanden. Jedoch wäre die vorgenommene Auswahl plausibler, hätte Bohmeyer sein Projekt innerhalb der Sozialethik explizit kontextualisiert und damit auch dessen Grenzen ausgewiesen, anstatt den gewählten Ausschnitt als Repräsentation der christlichen Sozialethik insgesamt zu behaupten, zumal ein Blick in das Literaturverzeichnis der Arbeit zeigt, dass die (deutschsprachige) sozialethische Literatur zur Grundlegung des Faches keineswegs umfassend berücksichtigt worden ist.

Auch wenn der inflationäre Gebrauch modischer Begriffe (wie "Theoriedesign",

"Programmabsturz", "Signatur") auf die Dauer ermüdend wirkt, liest sich die pointiert geschriebene Studie insgesamt klar und flüssig. Eine begriffliche Unklarheit muss iedoch erwähnt werden: Was Bohmeyer unter "christlicher Sozialethik" versteht bzw. wie er den Terminus von dem der "katholischen Soziallehre" abgrenzen will, wenn er die Defizite, die er (zu Recht) der neuscholastisch-naturrechtlich ausgerichteten "katholischen Soziallehre" zuschreibt, auf die "christliche Sozialethik" überträgt (vgl. vor allem 57-62), wird nicht hinreichend deutlich. Terminologische Genauigkeit auch in dieser Hinsicht und ein insgesamt etwas bescheidenerer Anspruch gegenüber einer Disziplin, die nicht ganz so reflexions- und theoriearm ist, wie Bohmeyer behauptet, hätten einer Dissertation, die als substantieller Beitrag zur sozialethischen Theoriediskussion zu würdigen und zur weiteren Debatte zu empfehlen ist, gut angestanden.

Marianne Heimbach-Steins, Bamberg

#### SOZIALWISSENSCHAFTEN

Marx, Reinhard: **Das Kapital – ein Plädo**yer für den Menschen. München: Pattloch, 2008, 320 S., ISBN 978-3-629-02155-7, Tb, EUR 19.95

Karl Marx war nie ganz out. In den 68ern war es durchaus üblich, einen Kapitalkurs zu belegen (so offensichtlich auch von Reinhard Marx). So richtig populär wurde Karl Marx aber im Wintersemester 2008/09: keine Seminare waren so überlaufen wie die zu seinem Kapital. Die Anlehnung mit dem Layout an die legendären blauen Bände im Ostberliner Dietzverlag deutet an, Reinhard Marx könnte ein Alt-68er sein.

Was man von Karl Marx lernen kann, ist der Gegensatz zwischen Gebrauchswert und Tauschwert, aus dem die Überproduktion resultiert. Geschaffen werden beide Werte durch Arbeit. Aus der Arbeitsteilung entsteht der Mehrwert. Mehrwert lässt sich zu Profit machen. Der tendenzielle Fall der Profitrate führt gesetzmäßig zu Krisen und diese Krisen treten zyklisch auf. Das heißt, sie gehen auch wieder vorüber.

Warum ist aber Reinhard Marx kein Marxist? Er sieht den Unterschied nicht im Gegensatz von Revolution zur Religion. sondern in der unterschiedlichen Anthropologie. Kern der Anthropologie von Karl Marx sind der schaffende Mensch, ja die schöpferischen Kräfte im Menschen ("vita activa" von Hannah Arend). Kerngedanke der theologischen Anthropologie von Reinhard Marx ist die Menschenwürde, die aus der Gottähnlichkeit resultiert. Schwachstelle in der Anthropologie von Karl Marx ist die Abwertung des ,Lumpenproletariats', heute Unterschicht oder Prekariat genannt. Schwachstelle der theologischen Anthropologie ist die Konsequenz des Versorgungsstaats. Reinhard Marx sagt aber, dass zur Würde die aktive Selbstverwirklichung gehört. Karl Marx sagt, dass zur Selbstverwirklichung die Rechte am Produkt gehören. In den Begriffen ,Personalität' und "Entfremdung" ergänzen sich Reinhard Marx und Karl Marx - zwar nicht in der Moral, aber in den ethischen Konsequenzen.

Auffallend sind noch mehr Parallelen im Denken von Reinhard und Karl Marx. Globalisierung und Internationalismus, Religion und Revolution, Recht und Würde, Gottähnlichkeit und schöpferische Kräfte. Reinhard Marx hat recht, dass der Staat zur Regulierung der Marktwirtschaft Rahmenbedingungen schaffen muss. Karl Marx hat recht, dass erst die wirtschaftliche Prosperität Voraussetzung schafft für einen sozialen und kulturellen Fortschritt, materielle Basis ist des Überbaus. Auch wenn Gier keine Todsünde ist, der Markt braucht Moral. Auch wenn die Faulheit kein Privileg der Reichen ist, das Recht auf Arbeit begründet keine Pflicht zur Arbeit. Reinhard Marx hat nicht nur ein Buch geschrieben, das erklärt, wie die derzeitige Weltwirtschaftskrise entstehen konnte, sonder auch aufgezeigt, was

aus der Krise herausführen kann: Solidarität und Gerechtigkeit. Frieder Keller, Ulm

#### **PÄDAGOGIK**

DIETRICH, JULIA u. a.: Konkrete Diskurse zur ethischen Urteilsbildung. Ein Leitfaden für Schule und Hochschule am Beispiel moderner Biotechnologien. München: Oekom Verlag, 2008, 171 S., ISBN 978-3-86581-094-6, Kart., EUR 29,90

Die Vielzahl der Autoren deutet darauf hin, dass das Buch in einem Kooperationsprojekt wurzelt. Träger des vom Bundesministerium für Bildung und Forschung geförderten Projekts waren das Interfakultäre Zentrum für Ethik in den Wissenschaften der Universität Tübingen, die Koordinationsstelle Umwelt der Hochschule für Wirtschaft und Umwelt Nürtingen-Geislingen sowie die Landesarbeitsgemeinschaft TheaterPädagogik Baden-Württemberg e.V. in Reutlingen.

Der Name "Konkrete Diskurse" weist auf die Problemstellung hin, aus der heraus das Projekt entstand: Zwar haben Diskursverfahren in Politik und Gesellschaft seit den 70er Jahren Konjunktur, meist im Zusammenhang mit Fragen der Technikfolgenabschätzung; doch die politische Wirksamkeit solcher Verfahren wird mehr und mehr skeptisch gesehen. Der innovative Ansatz des Projekts, von dem der Band berichtet. liegt darin, dass es versucht, eine mittlere Ebene zwischen Gesellschaft und Individuum zu schaffen und so die individuelle Beliebigkeit ethischer Meinungsbildung einerseits wie deren politische Folgenlosigkeit zu überwinden. In einer Zeit, in der ein Großteil von Schülern wie Studierenden Politikverdrossenheit erkennen lässt. kommt einem solchen Versuch besondere Aktualität zu.

Wie soll diese "mittlere Ebene" erreicht werden? Die Bedeutung der mit der Biotechnologie aufgeworfenen "großen Fragen" wird im Unterricht an konkreten Fällen sichtbar gemacht (daher "Konkrete Diskurse"); dies soll Schüler und Studierende bewegen, sich an der Diskussion darüber zu beteiligen. Beeindruckend ist die Kreativität, mit der dieses Ziel umgesetzt wird. Zwei methodische Konzepte kommen zum Einsatz.

Beim ersten Verfahren - genannt "Reflexive Beratung" - liegt der Schwerpunkt auf einer argumentativ basierten Handlungsorientierung, die in drei Schritten erfolgt. In einem ersten Schritt trägt ein "Fallberichterstatter" eine Problemstellung aus Wissenschaft oder Praxis von Medizin bzw. Landwirtschaft vor. die für ihn tatsächlich eine offene Entscheidungssituation darstellt und für die er nach einer Lösung sucht. Eine Ad-hoc-Beratung durch die Schüler bzw. Studierenden weckt in diesen die Motivation, sich eingehender mit dem Thema zu befassen. Im zweiten Schritt geschieht dies durch den Einbezug verschiedener Informationsquellen und Experten: so wird das notwendige empirische und normative Wissen erarbeitet: Modelle zur ethischen Urteilsbildung helfen, die Ad-hoc-Beratung zu überprüfen und zu vertiefen. Im dritten Schritt wird eine Empfehlung formuliert und dem "Fallberichterstatter" mitgeteilt. Das zweite Verfahren ist überschrieben "Gentechnik in Szene setzen" und orientiert sich an Methoden der Theaterpädagogik. Auch hier geht es nicht um ein grundsätzliches Ja oder Nein zur Gentechnik. sondern um einen konkreten Konflikt, der in seinen Grundzügen auf realen Gegebenheiten beruht. Ähnlich wie bei der ersten Methode ist auch hier die Handlungsorientierung das Ziel, das Lernen ist freilich stärker erfahrungsbezogen. Im Wesentlichen geht es um vier Schritte. Im ersten Schritt treffen die Beteiligten auf Experten und Nachwuchswissenschaftler aus den einschlägigen Forschungsbereichen. über die Fallgeschichte informieren und wichtige Standpunkte und Argumente vermitteln. Der zweite Schritt besteht in Kleingruppenarbeit, bei der Informationen und Argumente zu den in den Fall verwickelten Personen gesammelt werden. Im dritten Schritt fühlen sich die Beteiligten in Rollen und Situationen der Fallgeschichte ein und entwickeln eine kurze Szene, die den Konflikt der Hauptperson zum Ausdruck bringt. Der vierte Schritt entwickelt Lösungsvorschläge, die in Form eines Szenischen Spiels bzw. einer Szenischen Interpretation (im Anschluss an Ingo Scheller, Szenisches Spiel, Berlin 2002) von der gesamten Gruppe präsentiert und anschließend diskutiert werden.

Der Band führt in die beiden Konzepte ein und gibt im Anschluss daran detaillierte Handreichungen, die sowohl die didaktischen Vorüberlegungen wie die methodische Durchführung darlegen. Die folgende Dokumentation hält fest, an welchen Schulen und Hochschulen die insgesamt zehn Diskursprojekte zur Reflexiven Beratung und die drei Theaterpädagogischen Workshops durchgeführt wurden. Das Schlusskapitel referiert und analysiert die prozessbegleitende Evaluation, die mit Hilfe von Protokollen, Foto- und Videoaufnahmen sowie Feedbackbögen durchgeführt wurde. Besonders die Fragebögen belegen, dass Schüler und Studierende einen Zuwachs an Ernsthaftigkeit in der Bearbeitung ethischer Probleme und an Argumentationsfähigkeit wahrnehmen. Auch Enttäuschungen der Teilnehmer werden offen benannt, etwa beim Konzept der "Reflexiven Beratung" die Skepsis der Schüler, ob die Fallberichterstatter die ihnen unterbreiteten Ratschläge wohl umsetzen würden. Hier ist anzumerken, dass dieses Konzept insgesamt an Hochschulen wohl eher zum Ziel kommt, während sich das "Szenische Spiel" auch für die Schulen sehr gut zu eignen scheint. Fazit: Für Ethik-Lehrende an Schulen (nicht nur Gymnasien, sondern auch Realschulen, die dank der Kooperation mit der Pädagogischen Hochschule Weingarten mit einbezogen wurden) und Hochschulen

ein interessantes Buch mit innovativen methodischen Ideen und anregenden Beispielen für die Praxis.

Bruno Schmid, Weingarten

#### **MEDIZIN**

HOPE, TONY: **Medizinische Ethik.** Bern: Hans Huber, 2008, 141 S., ISBN 978-3-456-84594-4, Geb., EUR 24,95.

Es ist ein ungewöhnliches Buch, das unter dem Titel *Medical Ethics. A Very Short Introduction* erschien. Der Autor ist Professor für Medizinethik an der Universität Oxford und Mitbegründer des Oxford Centre for Ethics and Communication in Health Care Practice.

Hope versteht es medizinethische Themen in schlaglichtartigem Durchgang zu präsentieren. Gleich einem Programm dieser Methode stellt er seine Sicht des Faches an den Anfang: "Die Medizinethik spricht viele Temperamente an: die Denkenden ebenso wie die Handelnden, die Philosophierenden ebenso wie die Frauen und Männer der Tat" (9). Es mag diese Überzeugung sein, die den Autor veranlasst, medizinische Argumente mit dem englischen Dramatiker John Vanbrugh oder dem Gemälde "Landschaft mit dem Sturz des Ikarus" (Pieter Brueghel) einzuleiten. Eine Fabel des griechischen Dichters Archilochos dient dazu, eine Typologie menschlicher Charaktere zu entwerfen: Der Igel stünde für jene, die ein allumfassendes System zugrunde legen, der Fuchs für jene, die viele Ziele verfolgen, "zwischen denen oft kein innerer Zusammenhang besteht (...)." Der Autor selbst rechnet sich eher den Füchsen zu, weshalb es ihm auch nicht darauf ankomme, "verschiedene Probleme von einer einzigen Moraltheorie aus zu beleuchten. (...) Ein Grundsatz ist dennoch allen Kapiteln gemeinsam, nämlich die zentrale Bedeutung des logischen Denkens und der Vernunft. Ich glaube, dass die Medizinethik im Wesentlichen ein rationales Fach" ist (13).

Insgesamt acht Themenfelder (Kap. 2 bis 9) nimmt sich der Autor für die insgesamt 140 Seiten vor. An den Anfang stellt er die Betrachtung des Endes: "Aktive Sterbehilfe: Mord oder ethisch vertretbar?" (15-32). Gegen eine durch viele Sprachen gehende Begriffsverwirrung helfe nur das Bemühen um konzeptuelle Klarheit und eine Konzentration auf die Konfliktfrage: Welche Umstände sind es, die legitimieren, von einer unmoralischen aktiven Sterbehilfe zu sprechen, und welche sind es nicht (18)? Das britische Recht kenne zwei Voraussetzungen, um von passiver Sterbehilfe sprechen zu können: "in the patient's best interest" und "in accord with the patient's wishes", so das Original (13). "Eine dieser beiden Voraussetzungen gilt als ausreichender Grund, um eine passive Sterbehilfe zu rechtfertigen" (21). An zwei Beispielen will Hope die manchmal kaum erkennbare Differenzierung zwischen aktiver Handlung und passivem Geschehenlassen, zwischen intendiertem Handeln und Hinnehmen anzeigen. Zum Ende des Kapitels bezieht er Position: "Die Ansicht, dass aktive Sterbehilfe grundsätzlich Unrecht sei, lehne ich ab (...). Es ist der unwiederbringliche Schaden des Todes, der das Töten zu Unrecht macht, nicht umgekehrt" (32).

"Warum es Menschenleben kostet, sie nur als "statistische Größen" zu sehen" (33-48). Diesem Begründungsdiskurs stellt sich das dritte Kapitel. Die Industriestaaten hätten Ende der 1990er Jahre zwischen 9 und 13 Prozent ihrer Bruttoinlandsprodukte für ihr Gesundheitssystem ausgegeben. Über Zuteilungsentscheidungen müsse gestritten werden. Ein Kernproblem dabei ist "wie wir die relative Bedeutung einer verbesserten Lebensqualität im direkten Vergleich mit einer Verlängerung der Lebensspanne bewerten sollen" (36). In der Praxis greife man, so der Autor, häufig auf ein Präferenzkriterium zurück: den "Rettungsbonus", welcher fragen lässt: Ist es moralisch zu begründen, einen auf einer riskanten Abenteuertour verschollenen Millionär mit ho-

hem finanziellen Aufwand zu retten, anstatt das gleiche Geld für Prävention einzusetzen und damit hunderte von Menschenleben zu retten? Hope plädiert für die Geltung eines Prinzips: so zu entscheiden, dass "eine möglichst hohe Anzahl dazu gewonnener Lebensjahre" garantiert werde (46). Damit liefert Hope jedoch keine Lösung des Problems. Was Hope erinnert, ist ein Plädoyer gegen eine gefährliche Anonymität: Menschenleben, die nicht durch spektakuläre Aktionen gerettet werden, haben keine Lobby einer interessierten Öffentlichkeit. Dass die Zuständigkeit der Medizinethik längst vor der Empfängnis beginnt, unterstreicht der folgende Abschnitt (49-62). Die britische Gesetzgebung - auf die deutsche Gesetzeslage (wie auch 50, 83, 88, 97) wird verwiesen - könne sich auf den im Jahre 1990 erlassenen "Human Fertilisation and Embryology Act (HEFA)" berufen, der die medizinisch-assistierte Reproduktion regle. Ins Zentrum der Überlegungen rückt Hope das Kriterium des Wohles des Kindes. Anhand des Falles einer 59-jährigen Frau, die durch künstliche Befruchtung Zwillinge gebar, versucht er die Problematik aufzuzeigen. "Womit wird den Interessen dieses potenziellen Kindes besser gedient - damit, dass es als Kind dieser Eltern zur Welt kommt, oder damit, dass es niemals existiert?" (55). Hope zeigt, dass dieser Vergleich zu einem logischen Fehlschluss führt: Nichtexistenz lässt sich mit konkreter Existenz nicht in einen wertenden Vergleich ziehen. Wenn man Autonomie und reproduktive Selbstbestimmung achte und solange niemand einen Schaden erleide, so der Autor, "sollten Ärztinnen und Ärzte sich in der Regel über die Entscheidung der betreffenden" Patienten nicht hinwegsetzen (59). Ob die Maßnahmen medizinisch-assistierter Reproduktion wünschenswert sind, wird nicht diskutiert.

Kapitel fünf verlässt die Ebene der medizinischen Fallthemen und widmet sich der logischen Argumentationsführung (63-78). Vier Werkzeuge gibt Hope an die Hand. 1.

Die Logik: Schlussfolgerungen können bei stichhaltigen Argumenten nur als logische Notwendigkeit aus Prämissen folgen (64). 2. Die begriffliche, konzeptuelle Analyse: Der Begriffsgebrauch in bestimmten Kontexten muss klar definiert sein, Begriffsübertragungen bedürfen der Klärung. 3. Konsistenz und Fallvergleich: Kommt es dazu, dass zwei ähnliche Situationen moralisch unterschiedlich beurteilt werden. so muss der Grund dieses Unterschieds benennbar sein. 4. Moralische Prinzipien: Sie sind eher als "grundsätzliche Perspektiven weniger als Prämissen einer logischen Argumentation zu sehen" (69). Anhand zweier Beispiele zeigt Hope wie diese Werkzeuge angewendet werden sollen; zunächst beim "Natur-" oder "Gottes-Argument", danach in Analyse des "Dammbruch-Arguments". An dieser Stelle verliert der Autor ein Anliegen solcher Argumentationsmuster aus den Augen, das heißt: gibt es moralische Handlungen, die von sich aus abzulehnen sind, da sie prinzipielle Überzeugungen aufs Spiel setzen oder Folgen herbeiführen die unter allen Umständen vermieden werden sollten?

Was im englischen Original mit "Inconsistencies about madness" überschrieben wird. heißt in der deutschen Ausgabe "Zwangsbehandlung" (79-89). Die Geschichte der Diagnostik in der Psychiatrie erzähle von Fehleinschätzungen. die zeigten, dass Krankheitseinstufungen zeitbedingt seien. Im Strafrecht und -vollzug hingegen verfahre man mit Menschen, bei denen psychische Störungen festgestellt werden. anders als mit jenen, die keine solche Diagnose hätten. Die Dauer des "Freiheitsentzugs kann durchaus länger sein als die Gefängnisstrafe, die ein psychisch gesunder Krimineller für ein ähnliches Verbrechen bekommen hätte. Ja, psychisch Kranke können auch festgehalten werden, wenn sie (noch) kein Gewaltverbrechen verübt haben" (84). Nach und nach werden die Argumente diskutiert, die für diese Rechtsetzung sprechen. Der Autor sieht sich nicht überzeugt: "Wenn wir die präventive Haft bei psychisch gesunden Menschen für eine inakzeptable Verletzung der Menschenrechte halten, muss dies auch für Menschen mit psychischer Erkrankung gelten" (87).

Über den Konflikt zwischen genetischer Beratung und Schweigepflicht (91-103) streiten die nächsten Ausführungen. Ein Beispiel: Das General Medical Council sieht eine Rechtfertigung für das Offenbaren persönlicher Informationen ohne Zustimmung der Betroffenen, wenn für Beteiligte ein Risiko des Todes oder ernsthafter Verletzung entstehen würde (97). Hope zweifelt die Allgemeingültigkeit dieses Ansatzes an: "Auch wenn man die Ausrichtung an den möglichen Folgen als richtige Moraltheorie schätzt, lässt sich häufig unmöglich mit ausreichender Sicherheit bestimmen, worin die Folgen verschiedener Handlungsalternativen tatsächlich bestehen werden" (100).

Der medizinischen Forschung widmet sich das vorletzte Kapitel 8 (105-116). Im Jahr 1946 wurde der Nürnberger Kodex verfasst. "Dieser aus zehn Prinzipien bestehende Kodex floss in die (...) ,Erklärung von Helsinki'" ein (105). Vier Prinzipien versuchten eine ethisch vertretbare Forschung zu sichern: Autonomie der Versuchspersonen, minimales Schadensrisiko, Wert und Qualität der Forschung, Gerechtigkeit. Hope versucht konkret zu werden: Anhand des Zidovudin-Verfahrens zur Minderung des HIV-Infektionsrisikos von Babys bei der Geburt zeigt sich die Konfliktlage der Prinzipien. Nach einem Abwägen des Für und Wider der Prinzipien schließt der Autor mit einem Plädoyer: "Eine neue, proaktive Forschungsethik muss endlich die größte ethische Herausforderung angehen, der wir uns heute gegenüber sehen: die enorme Disparität bei der globalen Gesundheitsversorgung" (116).

Der letzte Gang durch die Medizinethik führt zu den "Entscheidungen über Angehörige" (117-132). Mit Shakespeares und Kants Sicht über die Gebrochenheit der

menschlichen Existenz beginnend widmet sich Hope dem Fall eines 15-jährigen schwangeren Mädchens: Dieses Mädchen kommt zum Hausarzt. Auf ihn wirkt es verschüchtert. Eine Schulfreundin begleitet es. Die Untersuchung stellt die Schwangerschaft (10. Woche) des Mädchens fest. "Das Mädchen möchte abtreiben und besteht darauf, dass ihre Eltern nichts von der Sache erfahren dürfen" (123). Wen sollte der Arzt in diese Entscheidung einbeziehen? Soll er die Entscheidung so akzeptieren oder die Eltern informieren oder nur die Schulfreundin? Der britische National Health Service hatte hierzu eine Richtlinie erlassen: es sei nicht illegitim, wenn Ärzte an unter 16-Jährige Kontrazeptiva verschrieben "solange sie in dem guten Glauben handeln, sie dadurch vor möglichen negativen Folgen des Geschlechtsverkehrs schützen zu können." In Ausnahmefällen könne dies auch "ohne Rücksprache oder Zustimmung der Eltern" geschehen (126). Dagegen reichte eine Frau namens Mrs. Gillick Klage ein: Mrs. Gillick wollte sichergehen, dass keine ihrer Töchter vor dem 17. Lebensjahr ohne Wissen der Eltern von einem Arzt Kontrazeptiva bekäme. Der Fall ging bis vor das höchste britische Gericht, dem sog. House of Lords. Die fünf Richter diskutierten äußerst konträr und beschlossen mit knapper Mehrheit, dass man die Gültigkeit der Richtlinie nicht aufheben werde.

Auch in der Darstellung der höchstrichterlichen Diskussion zeigt sich eine Stärke des gesamten Buches. Tony Hope versteht es konkret und anschaulich zum Denken anzuregen, logische Widersprüche aufzudecken und mit Vernunft zu provozieren. Ein ungewöhnliches Buch bleibt es allemal – gerade wegen seiner Kürze.

Bernhard Bleyer, Regensburg

## ETHICA WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

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 38.90 [D], sFr 64.– Einzelheft EUR 12.50 [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 2008:

Johannes Brantl: Jedem seinen eigenen Tod? Suizidprävention in theologisch-ethischer Perspektive

Peter Dabrock: "Es gibt kein richtiges Leben im falschen!"? Theologische Anmerkungen zur Erwartung gesellschaftlicher Wertebildung durch die Kirche

Alexander Flierl: Alltägliche Ethik oder Ethik des Alltags? Perspektiven der ethisch vernachlässigten Kategorie "Alltag"

Gerd Grübler: Institutionen der Nutzlosigkeit. Für eine kulturalistische Neuausrichtung der ökologischen Ethik

Angela Kallhoff: Die Rechtfertigung öffentlicher Güter mit Argumenten des Vorteilstausches

**Heike Kämpf:** Macht das Gewissen Subjekte aus uns allen? Kritische Überlegungen zum Zusammenhang von Gewissensentstehung und Subjektbildung

Nikolaus Knoepffler: Aktuelle und kommende Ethikdiskussionen

Jürgen Koller: Personalität und Tierethik

Andreas Kött: Vertragstheoretische Grundlegung der Nachhaltigkeit basierend auf einem Modell der stetigen Mitgliederfluktuation einer moralischen Gemeinschaft

Hartmut Kress: Religion, Staat und Toleranz angesichts des heutigen Pluralismus. Kritische Anmerkungen zum Böckenförde-Diktum

Markus Krienke: Die Herausforderung der Menschenrechte durch den ethischen Relativismus

Jochen Sautermeister: "Carpe diem?!" Positionen philosophischer Lebenskunst aus Antike und Gegenwart

Hans-Martin Schönherr-Mann: Gespräch anstatt Konfrontation. Hans-Georg Gadamers Hermeneutik als Ethik

**Dieter Witschen:** Theologische Moral versus Moraltheologie. Eine Kantische Opposition

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/