ETHICA

WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

EDITORIAL: **Auch in der Ethik wie in den Naturwissenschaften: Paradigmenwechsel und Rückkehr zu den ewigen Wahrheiten** (Lothar Schäfer)

DIETER WITSCHEN: **Der verletzliche Mensch – Schutz durch Achtung. Reflexionen zu einer menschenrechtlichen Tugend**

GIOVANNI MAIO: **Die wunscherfüllende Medizin auf dem Irrweg. Eine ethische Kritik des Enhancements**

STEPHAN GOERTZ: **Theozentrik oder Autonomie? Zur Kritik und Hermeneutik der Moral der Moderne bei Joseph Ratzinger/ Benedikt XVI.**

Diskussionsforum:

J. Römelt: Christliche Ethik in moderner Gesellschaft. Bd. 1: Grundlagen (Rezension von Hanspeter Schmitt)

Bücher und Schriften

Jahr 19 – 2011 – 1

Resch

ETHICA WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

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

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

Redaktion: Prof. DDr. Andreas Resch, Prof. Dr. Josef Römelt, DDr. Dominikus Kraschl, 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. em. Dr. Ing. Karl Goser, Dortmund (Elektrotechnik)

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

Prof. Dr. Adrian Holderegger, Fribourg (Moraltheologie)

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

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

PD Dr. Imre Koncsik, LMU München (Theologie)

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

A. Univ.-Prof. Univ.-Doz. Dr. Jürgen Maaß, Linz (Mathematik, Didaktik, Medien)

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

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

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

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

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

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

Prof. Dr. Bruno Schmid, Weingarten (Theologie)

Prof. Dr. Hanspeter Schmitt, Chur (Theologische Ethik)

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

Prof. Dr. Walter Schweidler, Eichstätt (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

19. Jahrgang 1 – 2011 Innsbruck: Resch

Auch in der Ethik wie in den Naturwissenschaften: Paradigmenwechsel und Rückkehr zu den ewigen Wahrheiten (LOTHAR SCHÄFER, USA) 3

Leitartikel

DIETER WITSCHEN: Der verletzliche Mensch – Schutz durch Achtung. Reflexionen zu einer menschenrechtlichen Tugend 19

GIOVANNI MAIO: Die wunscherfüllende Medizin auf dem Irrweg. Eine ethische Kritik des Enhancements 37

STEPHAN GOERTZ: Theozentrik oder Autonomie? Zur Kritik und Hermeneutik der Moral der Moderne bei Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. 51

Informationssplitter *36, 84*

Diskussionsforum

J. Römelt: Christliche Ethik in moderner Gesellschaft. Bd. 1: Grundlagen (Rezension von Hanspeter Schmitt) 85

Bücher und Schriften

Patrick Zoll: Ethik ohne Letztbegründung? Zu den nicht-fundamentalistischen Ansätzen von Alasdair MacIntyre und Jeffrey Stout (A. Bucher) 91

Stephan Goertz/Herbert Ulonska (Hg.): Sexuelle Gewalt: Fragen an Kirche und Theologie (A. Resch) 92

Josef Römelt: Christliche Ethik in moderner Gesellschaft. Bd. 2: Verantwortungsbereiche (K. Schlögl-Flierl) 94

ETHICA 19 (2011) 1, 3–17

EDITORIAL

AUCH IN DER ETHIK WIE IN DEN NATURWISSENSCHAFTEN: PARADIGMENWECHSEL UND RÜCKKEHR ZU DEN EWIGEN WAHRHEITEN *

LOTHAR SCHÄFER

Wir leben ein programmiertes Leben. Jede Gesellschaft programmiert ihre Mitglieder darauf, in Übereinstimmung mit einem Weltbild zu leben, das sie als richtig erlaubt. Das augenblickliche Programm wird weitgehend von den klassischen Wissenschaften unterrichtet, von Newtons Physik und Darwins Biologie. Deren Prinzipien sind der *Materialismus* (nur Materie ist wichtig), der *Reduktionismus* (das Wesen eines Systems wird in seinen Teilen verstanden), und die *Aggression* (Streit ist der naturgewollte Normalzustand des Menschen).

Die Naturwissenschaften machen aber augenblicklich einen Paradigmenwechsel durch, der eine radikale Änderung des Gesellschaftsprogramms und seiner Verhaltensnormen nötig macht, weil er uns wegführt vom materialistisch-mechanistischen Weltbild der klassischen Physik und hinführt zum holistisch-transzendenten und idealistischen Weltbild der Quantenphysik. In diesem Prozess kommen Werte zum Vorschein, die als Begriffe der *Philosophia Perennis* schon seit Jahrtausenden bekannt sind, im Zeitalter der westlichen Moderne aber als sinnlos verworfen wurden.[1] Die Philosophia Perennis ist ein System ewiger Wahrheiten, die so tief und grundlegend sind, dass sie immer wieder mit denselben Botschaften im menschlichen Bewusstsein zum Vorschein kommen: in verschiedenen Zeitaltern, verschiedenen Kulturen und Sprachen, seit tausenden von Jahren und überall in der Welt. Das Erscheinen der Philosophia Perennis in Begriffen der zeitgenössischen Physik ist ein eigenartiges Phänomen. Es bedeutet, dass alle menschlichen Anliegen einen Paradigmenwechsel durchlaufen, auch solche, die scheinbar von den Naturwissenschaften abgekoppelt sind. In unserem Verständnis des menschlichen Verhaltens z. B. führt uns der Paradigmenwechsel von den Idealen der Moderne weg und zurück zu ewigen Wahrheiten.

* Dieser Aufsatz ist meiner Frau, Gabriele Schäfer, mit Dankbarkeit für ihre unermüdliche, lebenslange Unterstützung gewidmet. Ich danke Dr. Cornelia van Eys (Aachen) und Prof. Dr. Paul Drechsel (Mainz) für wertvolle Hinweise und Diskussionen.

[1] L. SCHÄFER: Die Quantentheorie als Manifestation der Philosophia Perennis (2011).

Die menschliche Wirklichkeit wird vom Transzendenten bestimmt. Wir begegnen dem Transzendenten in den nicht-empirischen *epistemischen* Prinzipien[2], die unser empirisches Wissen von der Welt ermöglichen; wir begegnen ihm in den Bereichen der physikalischen Wirklichkeit, die unsere Erfahrung transzendieren; und wir begegnen ihm in zahllosen Manifestationen des Transzendenten in der menschlichen Natur.[3] Letztendlich ist das Erscheinen der Transzendenz in der menschlichen Wirklichkeit Hinweis auf eine göttliche Wirklichkeit, mit der unser Geist verbunden ist.

Der Irrweg zum erwürfelten Menschen

Die Akzeptanz des Transzendenten in der physikalischen Wirklichkeit steht in direktem Gegensatz zu den Dogmen der klassischen Physik, und jeder, der es wagt, darüber öffentlich zu sprechen, mag sich sehr wohl den Zorn seiner Zuhörer zuziehen.[4] Obwohl NEWTON seine Physik nicht als Ausdruck des atheistischen Materialismus verstand, führten seine Thesen doch zum materialistisch-mechanistischen Weltbild und zur Gottlosigkeit der Moderne. In der klassischen Physik werden alle Phänomene durch die Bewegung von Masseteilchen erklärt, die NEWTONS Gesetzen gehorchen. Die Teilchen werden als fest, massiv, hart, undurchdringlich postuliert,

> „ja sogar so hart, dass sie niemals abnutzen oder in Stücke brechen; so dass keine gewöhnliche Macht das zu teilen imstande ist, was Gott selbst in der ersten Schöpfung als Eines erschuf ... Und dass, deshalb, die Natur ewig ist."[5]

In NEWTONS kosmischem Uhrwerk gibt es keinen Raum für etwas Spirituelles oder Geistiges. Menschliche Hoffnungen, Träume und Liebe sind nichts als akzidentelle Sekrete einiger spezialisierter materieller Strukturen: eine Art sinnlosen Rauschens, ein elektronischer Smog. Wenn es nicht aus Materie besteht, dann ist es nicht wirklich; oder, wie die Angelsachsen sagen, wenn etwas ohne Bedeutung ist: *it does not matter*.

Im 19. Jahrhundert hat CHARLES DARWIN den Materialismus der klassischen Physik konsequent auf die Biologie übertragen. Im Darwinismus sind die Lebewesen nicht Ausdruck einer kosmischen Bestimmung, sondern Zufalls-

[2] L. SCHÄFER: In Search of Divine Reality (1997), S. 4; ders.: Versteckte Wirklichkeit (2004), S. 27.

[3] L. SCHÄFER: Nonempirical Reality (2008); ders.: Quantum Reality and Evolution Theory (2009); ders.: Paraklase der Weltsicht (2009).

[4] L. SCHÄFER: Die Bedeutung der Quantenwirklichkeit (2010).

[5] I. NEWTON: Opticks ([1730] 1979); 400, 3. Buch, Teil 1).

produkte, die im Zusammenspiel von durcheinandergewürfeltem Schrott mit der Selektion entstehen. Primäre Prinzipien dieses Schöpfungsprozesses sind seine Zufallsbestimmtheit, der Egoismus der Individuen und ihre Aggression. Wenn die Selbstsucht Grundprinzip einer Art klassischer Mechanik der Beziehungen wird, dann gibt es keine moralischen Prinzipien, sondern nur die raffinierten Strategien von Individuen, die darauf aus sind, die Gene anderer Leute zu übertölpeln. „Die Grundlage der Ethik", schreiben MICHAEL RUSE und EDWARD O. WILSON [6], liegt

> „nicht in Gottes Willen ... oder in irgendeinem anderen Teil der Rahmenbedingungen des Universums ... Ethik, wie wir sie verstehen, ist eine Illusion, mit der uns unsere Gene zum Narren halten, um uns gefügig zu machen." „Ich lehne alle objektiven moralischen Prinzipien ab ... Die Sittlichkeit ist eine kollektive Illusion der Menschheit." [7]

Wenn die ethischen Prinzipien eine Schöpfung der menschlichen Gene sind, sind auch sie ein Zufallsprodukt der natürlichen Auslese und der zufällige Mensch ist das Maß aller Dinge.

Die Stärke des mechanistisch-materialistischen Weltbildes liegt in seiner Geschlossenheit und in seinem Anspruch, in der Beschreibung der Wirklichkeit allumfassend zu sein. Im Bereich der Metaphysik wird dieser Anspruch durch den Empirismus THOMAS HOBBES', JOHN LOCKES und DAVID HUMES theoretisch untermauert. In GEORGE BERKELEYS *esse est percipi* erhalten sogar Immaterialismus und Idealismus eine empirische Basis: was nicht wahrgenommen wird, hört auf zu existieren. Im Bereich der Ethik folgt aus diesem Umfeld HUMES Behauptung, dass das, was *getan werden soll oder nicht*, nicht aus dem abgeleitet werden kann, *was der Fall ist oder nicht*: damit werden der Mensch und sein Verhalten völlig aus der Ordnung des Universums herausgelöst. Laut HUME bestehen Wissenselemente aus Impressionen. Der Ursprung von Impressionen liegt in der Sinneserfahrung oder Reflexion. Ideen sind Kopien von Impressionen und wenn ihnen keine Impressionen unterliegen, dann sind sie sinnlos. Da den Prinzipien der Ethik keine Sinneserfahrungen unterliegen, müssen wir schließen, dass sie sinnlos sind. Die Behauptung, dass jede Verbindung zwischen den Gesetzen des Universums und denen der Ethik ein Fehlschluss ist, ist aber selber Ausdruck eines fehlgelaufenen physikalischen Paradigmas: nämlich der Annahme, dass das Wesen der Wirklichkeit in ihrer sichtbaren Oberfläche liegt. Die Wahrheiten, die in unserer Geschichte von

[6] RUSE, M./E.O. WILSON: The Approach of Sociobiology (1993), S. 310.
[7] M. RUSE: The Confessions of a Skeptic (2001); ders.: The Bad Smell (2001).

der sichtbaren Oberfläche der Dinge abgeleitet worden sind, waren aber oft oberflächliche Wahrheiten.

In einer Welt, die aus nichts als aus mechanischem materiellen Geröll besteht, in der es keine absoluten Wertmaßstäbe gibt, in der die Lebewesen vom Ganzen abgehobene und sinnlose Erscheinungen sind, hatte Hume vollkommen recht: da gibt es keine Verbindung zwischen ethischen Normen und kosmischer Ordnung, und die Begründung moralischer Prinzipien durch natürliche Prinzipien ist ein *naturalistischer Fehlschluss* („naturalistic fallacy"[8]). Wenn man den mechanischen Gesetzen der physikalischen Welt noch die Aggression als primäre Tugend und mechanisches Gesetz der Lebewesen im Darwinistischen „Krieg der Natur" hinzufügt, dann folgt daraus auch das gegenwärtige anglo-amerikanische Wirtschaftssystem mit bestrickender Zwangsläufigkeit. Da ist es selbstverständlich, dass die Gier der Tüchtigsten den Rest der Menschheit in den Ruin treiben darf.

> „Da sollte offener Wettstreit für alle Menschen herrschen; und die Tüchtigsten unter ihnen sollten weder durch Gesetze noch durch Gebräuche daran gehindert werden, sich am besten durchzusetzen und die größte Zahl von Nachfahren in die Welt zu setzen",[9]

schreibt Darwin im Schlusskapitel seiner „Abstammung des Menschen". Da ist es auch ganz natürlich, dass die weniger Tüchtigen am Arbeitsplatz, wie ELMAR MEYER schreibt, zu entmenschlichtem „Rohstoff" werden.[10] Die Sophisten präsentierten sich selbst als „Weisheitslehrer"[11] und behaupteten, die politischen Tugenden zu lehren. In Wirklichkeit lehrten sie die Kunst der Rhetorik als Mittel zur Macht. An amerikanischen Business Schools wird *Leadership* oft im Zusammenhang mit Ethik gelehrt. Worauf es dabei ankommt, ist aber nicht die Ethik, sondern dass man die richtigen Tricks erlernt, mit denen man ein *Leader* (Führer!) wird.

Im utilitaristischen Prinzip „der größtmöglichen Lust für die größtmögliche Zahl" JEREMY BENTHAMS und in seinem *Eudämonistischen Rechenverfahren* (*hedonistic calculus*) wurde aus der Ethik eine Art Buchführungssystem. Auf diese Weise sind alle – wichtige Strömungen der angelsächsischen Ethik und Metaphysik, die klassische Physik und Biologie, das Wirtschaftssystem und auch die Politik der sportlichen Kriege als naturgewolltes Prinzip der

[8] G. E. MOORE: Principia Ethica ([1903] 1948).
[9] CH. DARWIN: The Descent of Man ([1871] 2007), S. 414.
[10] E. MAYER: Zu den Perspektiven (2009).
[11] M. HAUSKELLER: Geschichte der Ethik (1997), S. 25.

internationalen Beziehungen – Teil eines in sich geschlossenen und logisch schlüssigen Systems. Wir sind auf diese Rattenfänger hereingefallen, weil die wissenschaftliche Entwicklung Wohlstand und Bequemlichkeiten mit sich brachte, weil das Ideal des „objektiven Wissens als *einzige* Quelle wirklicher Wahrheit" Befreiung von den Drohungen der „animistischen Tradition"[12] versprach und weil das wissenschaftliche Weltbild „ein neuer Aufbruch für die Menschheit [schien], die Dämmerung eines neuen Tages nach einer langen Nacht der Ignoranz und des Aberglaubens"[13]. In Wirklichkeit war die Deutung der klassischen Physik aber „eine falsche Deutung der Wissenschaft"[14], und sie hat die Welt in die Krise geführt. Keiner hat die Sinnlosigkeit des Lebens in einem materialistisch-mechanistischen Universum besser beschrieben als JACQUES MONOD:

> „Wenn er die Botschaft [der Wissenschaft] in ihrer vollen Bedeutung akzeptiert, dann muss der Mensch endlich aus seinem jahrtausendealten Traum erwachen und seine totale Einsamkeit erkennen, seine fundamentale Isoliertheit. Er muss sich darüber im Klaren sein, dass er, wie ein Zigeuner, am Rande einer fremden Welt lebt; einer Welt, die taub ist für seine Musik, und sich um seine Hoffnungen genauso wenig schert wie um sein Leiden und seine Verbrechen."[15]

Es liegt auf der Hand, dass man so nicht leben kann und dass eine sich globalisierende Welt, in der die verschiedenen Völker, Kulturen und Religionen einander bewusst sind, ein neues Lebensprogramm benötigt.

Paradigmenwechsel und Aufbruch in erprobte Werte

In dieser Situation sind der augenblickliche Paradigmenwechsel der Wissenschaften und die mit ihm verbundene Ablösung der Weltanschauung der Moderne durch ein realistischeres Verständnis der Wirklichkeit eine Chance und ein Geschenk. Paradigmenwechsel in der Wissenschaft können ein Zeichen von allumfassenden Paraklasen sein,[16] Erdbeben im Urgrund der Menschheit. In einem solchen Umbruch ändern sich nicht nur die wissenschaftlichen Theorien, sondern alle menschlichen Belange, einschließlich der akzeptierten Verhaltensnormen. Unabhängig von HUMES *is-ought*-Polemik ist es einfach eine geschichtliche Erfahrung, dass sich in Paraklasen des wissenschaftlichen

[12] J. MONOD: Chance and Necessity ([1970] 1972), S. 158, 159.
[13] SMITH, H.: Forgotten Truth. New York: Harper ([1976] 1992), S. VI.
[14] Ders., ebd.
[15] J. MONOD: Chance and Necessity, S. 160.
[16] L. SCHÄFER: Paraklase der Weltsicht, S. 3.

Weltbildes auch die Verhaltensweisen ändern, weil der Mensch die von ihm wahrgenommene Ordnung des Universums genauso in moralische wie in physikalische Gesetze übersetzt. Die transzendente Ordnung des Universums ist, was der Fall ist. Die aus dieser Ordnung in unserem Bewusstsein emanierenden Prinzipien sind auch ethische Prinzipien und sie empfehlen uns, wie wir am besten leben können. Im Einklang mit der Ordnung des Universums zu leben, lehrte schon ZENON VON KITION[17], ist die erste Pflicht des Menschen.

Der Paradigmenwechsel in den Naturwissenschaften ist eine Folge der Entdeckung der Quantenphänomene. Diese Phänomene haben uns gezeigt[18], dass die Wirklichkeit anders ist als sie aussieht: die Grundlage der materiellen Welt erweist sich nun als *nicht-materiell*; die Grundlage der empirischen Phänomene ist *nicht-empirisch*; und die Wirklichkeit erscheint uns jetzt in zwei verschiedenen Bereichen: der *Realität* und der *Potentialität*. Ersterer besteht aus den materiellen Dingen unserer bewussten Erfahrung, Letzterer aus transempirischen und transmateriellen *Formen*, die wirklich sind, weil sie die Möglichkeit haben – *Aristotelische Potenz* – sich in der empirischen Welt zu manifestieren und in ihr zu wirken. Wir kennen die Natur dieser Formen nicht; die Physik postuliert, dass es *Wellenformen* sind. Es gibt Anzeichen dafür, dass diese Wellen miteinander zusammenhängen wie die Wasserwellen in einem Ozean, sodass die Wirklichkeit eine Ganzheit ist – *das Eine* –, in der alles mit allem zusammenhängt. Da unser Bewusstsein, wie alle empirischen Phänomene, aus der Ganzheit hervorgegangen und ein Teil von ihr ist, können wir schließen, dass Bewusstsein ein kosmisches Prinzip ist.

Das Erscheinen einer transzendenten Wirklichkeit in den Quantenphänomenen ist natürlich von allergrößter Bedeutung für alle Aspekte unseres Lebens. Wir leben in dieser Wirklichkeit und sind ein Teil von ihr. Ihre Natur ist unsere Natur, und es scheint eine Binsenweisheit zu sein, dass ein Leben in Konflikt mit dieser Ordnung kein gesundes Leben ist: *Das gute Leben ist im Einklang mit der Natur der Wirklichkeit.* Aus dieser Überlegung folgen einfache Regeln, die mit herkömmlichen moralischen Gesetzen identisch sind. Zum Beispiel: in der Ordnung des Einen tut man nichts, was einem anderen schadet. Dieser Ordnung sind Unehrlichkeit, Manipulation, Betrug und jede

[17] M. HAUSKELLER: Geschichte der Ethik, S. 203.

[18] L. SCHÄFER: Die Quantenwirklichkeit als Manifestation eines kosmischen Bewusstseins (2006); ders.: Quantum Reality, the Emergence of Complex Order (2006); ders.: Em Busca de la Realidad Divina (2007); Nicht-empirische Wirklichkeit (2007); Versteckte Wirklichkeit (2007); ders.: Nonempirical Reality; ders.: Quantum Reality and Evolution Theory; ders.: Paraklase der Weltsicht; ders.: Die Bedeutung der Quantenwirklichkeit.

Verletzung anderer fremd, denn wer den anderen betrügt, betrügt sich selbst. Derjenige der glaubt, sein Glück durch die Ausbeutung anderer zu machen, der mag wohl ein großes Vermögen zusammenraffen, er wird aber auch bald merken, dass er sich selbst um seinen inneren Frieden betrogen hat. Die Prinzipien unseres Geistes sind die Prinzipien des Universums, die aus dem Bereich der Formen in unserem Bewusstsein erscheinen. Man kann nicht mit sich selbst in Frieden leben, wenn man mit den Prinzipien des Kosmos auf dem Kriegsfuß steht. Auf diese Art erweisen sich überlieferte moralische Gebote als Wohlfühlregeln, wie die Vorschriften einer gesunden Diät oder eines Fitnessprogramms: es ist einfach klug, sich an diese Regeln zu halten, und Dummheit, sie zu missachten. Ethisches Handeln ist, wie in KANTS *Metaphysik der Sitten*, eine Sache der Vernunft.

Es ist eine der charakteristischsten Eigenschaften des Menschen, dass wir nicht nur in der empirischen Welt, sondern auch im Bereich der Potentialität aktiv sein können. Mit unserem Körper gehören wir zum Bereich der Dinge, mit unserem Geist reichen wir in die Welt der Formen und handeln als personifizierte Zentren der Potentialität. Aus dieser *Fähigkeit* folgt das

> „Bedürfnis der *Selbstverwirklichung* ... Dieser Begriff ... verweist auf das Verlangen nach Selbsterfüllung, das heißt, auf den Drang eines Menschen, sich in dem zu realisieren, was er im Potentiellen ist“ [19].

Selbstverwirklichung ist Voraussetzung für persönliches Wohlbefinden.

> „Ein Musiker muss musizieren, ein Künstler muss malen, ein Dichter muss schreiben, wenn er wirklich glücklich werden soll. Was ein Mensch sein *kann*, dass *muss* er sein.“ [20]

Weil die Wirklichkeit eine Ganzheit ist, ist die Potentialität in uns eine kosmische Eigenschaft. Ihre Verwirklichung ist ein kosmisches Bedürfnis, und erweist sich damit als Forderung oder Bestimmung, auf die man eingehen muss. Auf diese Weise wird man zu der Sokratischen These geführt, dass Tugend immer mit Wissen und Erkenntnis verbunden ist [21]: denn nur wer die Natur der Wirklichkeit versteht, erkennt die kosmische Verpflichtung in sich und den kosmischen Ursprung unserer Lebensregeln.

Im *Protagoras* hat PLATON den Begriff der *Einheit aller Tugenden* beschrieben.[22] Die Struktur der Quantenwirklichkeit macht es jetzt möglich vorzu-

[19] A. H. MASLOW: A Theory of Human Motivation (1943), 382.
[20] Ders., ebd.
[21] PLATON: Sämtliche Werke in vier Bänden ([1957] 2007), Menon, 87c-89a.
[22] Ders., ebd., Protagoras 328d-332a.

schlagen, dass alle moralischen Handlungen auf einer einzigen, nicht-empirischen und nicht-expliziten *moralischen Form* beruhen, die zusammen mit allen anderen Formen, aus denen die empirische Welt hervorgeht, in der kosmischen Potentialität existiert. Diese nicht-explizite Form erscheint spontan in unserem Bewusstsein, wenn sie benötigt wird, und bringt Empfehlungen mit sich, wie wir so handeln können, dass wir im Sinne des Einen handeln. Weil sie nicht mit Geboten oder Drohungen erscheint, ist das Wirken der nicht-expliziten Form unaufdringlich, und wir müssen lernen, sie zu verstehen. Wer Tugend lehren möchte, der sollte es nicht mit Schimpfen und Drohungen tun, sondern die Menschen feinfühlig machen für die subtilen und verhaltenen Anleitungen, die sie in ihrem Innern finden können.

Hinter den empirischen, messbaren und physiologischen Prozessen des Gehirns sind nichtempirische Formen am Werk, die der Neurobiologe GERALD HÜTHER „innere Bilder" nennt.

> „Ich benutze (den Begriff des „inneren Bildes") zur Beschreibung all dessen, was sich hinter den äußeren, sichtbaren und messbaren lebendigen Phänomenen verbirgt und die Reaktionen und Handlungen eines Lebewesens lenkt und steuert."[23]

Diese Formen sind dem Neurologen nicht sichtbar wie die Potentialitätswellen der Physik, sie können sich aber in der empirischen Welt manifestieren, weil sie im Gehirn bestimmte Verschaltungsmuster aktivieren und damit „unser Denken, Fühlen und Handeln" bestimmen.[24] Auf diese Weise werden wir auch aus der Sicht der Neurobiologie zu dem Schluss geführt, dass der Mensch, indem er an einem Bereich von Formen Teil hat, nicht nur in der Realität lebt, sondern auch in der Potentialität. Die Macht dieser Bilder ist absolut, indem wir nichts unternehmen können, was nicht zuerst von einem inneren Bild eingeleitet wird. Ihre Macht ist sogar so groß, dass man sich denken kann[25], dass die historischen Errungenschaften der Menschheit, aber auch ihre Verbrechen, nicht das Werk einzelner Menschen waren, sondern das Werk der Bilder, die sie in ihren Köpfen hatten.

> „Wohl am deutlichsten offenbart sich die Macht der inneren Bilder am Beispiel der großen Religionsstifter."[26]

Diese Erkenntnisse der Neurobiologie sind auch für das Verständnis der Ethik von großer Bedeutung. Weil sie unser Handeln bestimmen, gibt es unter den

[23] G. HÜTHER: Die Macht der inneren Bilder ([2004] 2010), S. 17.
[24] Ders., ebd., S. 9.
[25] Ebd., S. 10.
[26] Ebd., S. 11.

inneren Bildern auch solche, die einen moralischen Charakter haben. Eine wichtige Frage ist deshalb, wo der Ursprung dieser Bilder liegt? Dass die Symbole der inneren Bilder so mächtig sind, scheint auf ihren kollektiven, objektiven und nicht-persönlichen Ursprung hinzudeuten. Sie sind so wirksam, weil jeder einsieht, dass sie ein Ausdruck der kosmischen Ordnung sind. Sie sind überzeugend, nicht weil sie einer erfunden, sondern weil er sie im kosmischen Formenfeld entdeckt hat. Das gibt dem Bewusstsein und seinen moralischen Prinzipien eine nichtempirische und nichtpersönliche Komponente, und führt so auch von der Neurobiologie zu unserem Vorschlag[27], dass die Prinzipien der Ethik auf Formen zurückzuführen sind, die zusammen mit allen anderen Formen, aus denen die empirische Welt hervorgeht, in der kosmischen Potentialität existieren.

Innerhalb des Neodarwinistischen Paradigmas gibt es gute Gründe zu glauben, dass die „Evolution solche Verhaltensweisen mit Freude verbindet, die adaptiv sind"[28]. Im Gegensatz dazu können wir uns denken, dass solche Verhaltensweisen mit Freude verbunden sind, die uns mit dem Einen in Berührung bringen. Durch unsere Geburt in dieses Leben sind wir aus irgendeinem Grund aus dem Paradies der nicht-dualistischen Ganzheit vertrieben worden und haben Sehnsucht danach, zurückzukehren und mit dem Einen in Berührung zu kommen. Das sittlich Gute stärkt den Kontakt und die Gemeinschaft: Liebe, Barmherzigkeit und Menschlichkeit sind verbindende Prinzipien. Das Böse – Gier, Hass, Verschlagenheit und Gewalt – trennt und zerstört Zusammenhang und Gemeinschaft. Wer ohne Rücksicht auf sittliche Regeln mit anderen Menschen umgeht, der lebt

> „das Leben eines Räubers ... Denn weder mit einem anderen Menschen kann ein solcher befreundet sein, noch mit einem Gott; denn er kann in keiner Gemeinschaft stehen"[29].

Wer sich an der Natur des Einen vergeht, der wird zum Obdachlosen.

Philosophia Perennis

Solche Thesen stehen in direktem Gegensatz zur Prinzipienlosigkeit der Soziobiologen, die augenblicklich immer noch die öffentliche Meinung bestimmen. Gleichzeitig kommen in ihnen ewige Wahrheiten der *Philosophia Peren-*

[27] SCHÄFER, L./D. V. PONTE/S. ROY: Quantenwirklichkeit (2009), S. 43.
[28] G. MILLER: The Mating Mind (2000), S. 259.
[29] PLATON in Gorgias, 508a.

nis zum Vorschein, die seit Jahrtausenden das Leben vieler Menschen geleitet haben. Dass die Regeln unseres Verhaltens mit der kosmischen Ordnung zusammenhängen, ist z. B. auch ein Prinzip der Hinduistischen und Buddhistischen Ethik, wo *Dharma* das „*universale Gesetz* (bezeichnet), das sowohl die physikalische als auch die moralische Ordnung des Kosmos bestimmt"; und Erlösung und Aufgeklärtheit findet nur der, der das kosmische Gesetz beachtet.[30] Dass nur das tugendhafte Leben Glück bringt, ist auch das Grundprinzip des Eudämonismus, wie wir ihn bei SOKRATES, PLATON, und ARISTOTELES finden und in KANTS Begriff vom *Höchsten Gut*. Im Hinduismus und in der Buddhistischen Ethik ist der Begriff des *Karma* Grundlage der Lehre, dass wir mit unserem Verhalten unser eigenes Schicksal bestimmen: schlechte Handlungen treffen nicht nur andere, sondern auch uns selbst.

Wenn alle Menschen in der Ganzheit der Wirklichkeit miteinander verbunden sind, dann ist nur die Lehre von der christlichen Nächstenliebe sinnvoll. In verschiedenen indischen Religionen ist *Ahimsa* die Doktrin, dass alle Lebensformen heilig sind, und dass deshalb Gewaltlosigkeit ein unverletzliches, fundamentales Prinzip ist. In der Buddhistischen Ethik besteht ein enger Zusammenhang zwischen Menschlichkeit und Spiritualität – dem Verständnis der transzendenten Natur der Welt. KEN WILBER hat die *Philosophia Perennis* als die wesentliche Lehre der Religionen aller Zeiten beschrieben, die besagt, dass „der Geist existiert", und zwar in uns, und dass die Erfahrung des Geistes in uns zu einer Befreiung im höchsten Grade führt, „die in soziales Handeln einmündet, in Barmherzigkeit und Mitgefühl für alle empfindsamen Lebewesen"[31].

Das egoistisch-aggressive, atheistisch-prinzipienlose, mechanistisch-materialistische Weltbild der Moderne erfährt augenblicklich einen totalen Kollaps. Nicht nur in der Physik, sondern auch in der Biologie geht ein Umdenken vor sich. Die Gene z. B. sind keine egoistischen Intriganten, wie RICHARD DAWKINS behauptet[32], sondern funktionieren durch biologische Kooperation; und wichtige Entwicklungsstufen des Lebens wurden durch Zusammenarbeit ermöglicht und nicht durch Aggression und Verdrängungskampf[33]. Überdies zeigen neuere Untersuchungen der Neurobiologie, dass der Mensch nicht auf Aggression und Streit, sondern auf soziale Bindung und erfolgreiche zwi-

[30] D. KEOWN: Buddhist Ethics (2005), S. 4.
[31] F. VISSER: Ken Wilber (2003), S. 50.
[32] R. DAWKINS: Das egoistische Gen (1996).
[33] BAUER, J.: Das Kooperative Gen (2008).

schenmenschliche Beziehungen ausgerichtet ist[34]: unsere neurobiologischen Motivationssysteme belohnen Fürsorge und Nächstenliebe, und Aggression führt zu somatischem Stress.

> „*Kern aller Motivation ist es, zwischenmenschliche Anerkennung, Wertschätzung, Zuwendung oder Zuneigung zu finden und zu geben.* Wir sind – aus *neurobiologischer* Sicht – auf soziale Resonanz und Kooperation angelegte Wesen."[35]

Da unser Gehirn „aus Psychologie Biologie macht"[36], haben Menschen, die im Stress dauernder Aggressionsbereitschaft leben, eine andere Biochemie als solche, die ihrer Umwelt mit Fürsorge und Menschlichkeit begegnen. Es ist nun einmal so: *Die falsche Weltsicht führt zum falschen Leben.* Viele stressbedingte Krankheiten bestätigen die Lehre des Karma (Lebensbilanz), und die Grundlage wichtiger ethischer Prinzipien hat sich aus dem Numinosen ins Medizinische verschoben.

Die Erkenntnis der Ganzheit

Diese Überlegungen zeigen, dass sich im Paradigmenwechsel der Naturwissenschaften nicht nur die Ganzheit der Wirklichkeit, sondern auch die Ganzheit des Wissens offenbart. Alle Bereiche unseres Wissens – die Naturwissenschaften, Sozialwissenschaften und die Geisteswissenschaften – tragen zu unserem Verständnis bei, wie wir richtig – das heißt, tugendhaft – leben können. Daraus folgt, dass wir das Sokratische Prinzip der *Tugend als Wissen* so verstehen müssen, dass es unsere Aufgabe ist, uns zu informieren, uns mit den wesentlichen Erkenntnissen *aller* Wissensbereiche vertraut zu machen und sie weiterzugeben. Wir brauchen dieses Wissen, um eine Ebene unseres Bewusstseins zu entwickeln, auf der ethisches Handeln möglich ist. *Tugendhaftes Leben setzt Bemühen um Wissen voraus!* Wir müssen den menschlichen Zusammenhang in unserem Wissen wiederfinden und aufhören, in Schachteln zu denken, zum Beispiel als ‚Physiker', die mit der Metaphysik, oder als ‚Theologen', die mit der Physik nichts zu tun haben wollen.

> „Wie die Meridiane, wenn sie sich den Polen nähern, haben die Wissenschaft, Philosophie und die Religion keine andere Wahl, als zu konvergieren, wenn sie sich dem Ganzen nähern"[37],

schreibt TEILHARD DE CHARDIN.

[34] BAUER, J.: Prinzip Menschlichkeit (2006).
[35] Ders., ebd., S. 36.
[36] Ebd., S. 8.
[37] TEILHARD DE CHARDIN, P.: The Phenomenon of Man [1955] 1959, S. 30.

In einer sich globalisierenden Welt ist die Verknüpfung der menschlichen Ordnung mit der kosmischen Ordnung von großer Bedeutung. Unverträgliche Götter, konkurrierende Kirchen, Sekten und Atheisten machen es unmöglich, sich auf einem zentralen Wert zu einigen, der auf göttlicher Autorität beruht und für alle gilt. Im Gegensatz dazu sollte das Prinzip, *im Einklang mit der Ordnung der Wirklichkeit zu leben*, für alle Menschen akzeptabel sein.

An dieser Stelle sollten wir uns keine Illusionen machen. Die empirische Welt ist unabänderlich in Polaritäten strukturiert, wie Hell und Dunkel, Gut und Böse, Liebe und Hass, Krieg und Frieden. Polaritäten sind Teil unserer Natur. Ohne die Möglichkeit, das Böse zu wählen, hätten Freiheit und Menschlichkeit keinen Sinn. Einen Menschen mit seinen Fehlern können wir lieben; eine noch so perfekt geformte Marionette nicht. In seiner Abstammungslehre hat DARWIN aber den Fehler gemacht, sich ausschließlich auf die negativen Pole der kosmischen Ordnung zu versteifen, indem er behauptete, dass Aggression und Eigensucht die *primären* Motivationsprinzipien der Lebewesen seien. Natürlich gibt es die Aggression, natürlich wird die globale Verknappung der Ressourcen uns auch in Zukunft mit der Möglichkeit von Kriegen konfrontieren, und kein ethisches Programm wird die Welt vom Bösen befreien. In dieser Situation müssen wir ethische Prinzipien erst einmal als Forderungen an uns selber und nicht an andere verstehen. Ganz abgesehen vom Rest der Welt, kann ich mich selber bemühen, so zu leben, wie es die kosmische Ordnung zu verlangen scheint. Wenn die Zahl der Menschen, die mit gutem Willen so leben wollen, immer weiter zunimmt, dann wird das Gute in der Welt eine Mehrheit finden.

Die Herausforderungen der Globalisierung werden uns auf die Probe stellen. Es ist kein Zufall, dass die Physik die Ganzheit der Wirklichkeit zum eben jenem Zeitpunkt entdeckt hat, an dem die Welt zusammenwächst und an dem sich die Biologie der Bedeutung der Kooperation als eines primären Prinzips der Biosphäre bewusst wird. Wir werden die Prüfungen, die auf uns zukommen, aber nur bestehen, wenn wir uns auf das Transzendente in der Welt und in uns selbst besinnen. ALDOUS HUXLEY beschreibt *Philosophia Perennis* als

> „die Metaphysik, die eine göttliche Wirklichkeit als wesentlich für die Welt der Dinge, der Leben, und der Geister begreift; die Philosophie, die in der Seele etwas findet, das der göttlichen Wirklichkeit ähnlich oder sogar identisch ist; die Ethik, die den letztendlichen Sinn des Menschen im Wissen vom Immanenten und Transzendenten sieht“[38].

[38] HUXLEY, A.: The Perennial Philosophy [1944] 1990, S. vii.

Der letztendliche Ausdruck des Wirkens einer Potentialität im Universum und in der Entfaltung des Lebens ist wohl dieser: Im Bereich der Potentialität gibt es keine Werte, nur Formen. Die Werte entstehen im Prozess der Manifestierung der Formen. Deshalb sind Aggression und Selbstsucht *möglich*, aber nicht *unabänderlich*. Eigentlich ist es müßig, sich darüber zu streiten, wie wir hierhergekommen sind, ob durch Selbstsucht und Brutalität oder Menschlichkeit. Worauf es ankommt, ist, wie es weitergeht! In der Quantenwirklichkeit muss die Zukunft nicht der Vergangenheit ähnlich sein, sondern ist offen. Vernichtungskampf oder Menschlichkeit: *wir* treffen die Wahl. Der Schlüssel liegt in uns: wir sind die Magier! Aus diesem Vermögen ergibt sich eine kosmische Bestimmung, nämlich, die Aufgabe, die Entwicklung des Lebens – das heißt, des manifestierten Bewusstseins in der Welt – auf immer höhere Stufen zu führen: im jetzigen Paradigmenwechsel unserer Wissenschaften verschiebt sich der Brennpunkt der ethischen Verpflichtungen aus dem Bereich des Menschlichen ins Kosmische.

Immanuel Kant wird mir verzeihen, aber es ist die kosmische Bestimmung in mir, die mein Gemüt mit immer größerer Bewunderung und Freude erfüllt, je länger sich mein Denken damit beschäftigt. Wer diese Freude kennt, dem kann es ein Leichtes sein, anderen mit Menschlichkeit und Liebe zu begegnen.

Literatur

Bauer, Joachim: Prinzip Menschlichkeit. Hamburg: Hoffmann und Campe, 2006.

— Das Kooperative Gen. Hamburg: Hoffmann und Campe, 2008.

Darwin, Charles: The Descent of Man. New York: Penguin Group, [[1871]] 2007.

Dawkins, Richard: Das egoistische Gen. Hamburg: Rowohlt, 1996.

Hauskeller, Michael: Geschichte der Ethik. Antike. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1997.

Hüther, Gerald: Die Macht der inneren Bilder. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, [2004] 2010.

Huxley, Aldous: The Perennial Philosophy. New York: Harper Collins, [1944] 1990.

Keown, Damien: Buddhist Ethics. Oxford: University Press, 2005.

Maslow, Abraham H.: A Theory of Human Motivation. *Psychological Review* 50 (1943), 370–396.

Mayer, Elmar: Zu den Perspektiven einer Ethik angesichts der Erfordernisse des 21. Jahrhunderts. *Ethica* 17 (2009) 1, 3–10.

Miller, Geoffrey: *The Mating Mind.* New York: Random House/Anchor Books, 2000.

Monod, Jacques: Chance and Necessity. London: Collins, [1970] 1972.

Moore, George Edward: Principia Ethica. Cambridge: Cambridge University Press, [1903] 1948.

Newton, Isaac: Opticks. New York: Dover Publications, [1730] 1979.

PLATON. Sämtliche Werke in vier Bänden. Deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher (Seiten- und Segmentangaben sind, wie üblich, in Übereinstimmung mit der Standardausgabe der Werke Platons von Henricus Stephanus, 1578). Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, [1957] 2007.
RUSE, M./E. O. WILSON: The Approach of Sociobiology: The Evolution of Ethics. In: J. E. Huchingson (Hg.): Religion and the Natural Sciences. New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1993, S. 308–311.
RUSE, M.: The Confessions of a Skeptic. *Research News and Opportunity in Science and Theology* 1 (2001) 6, 20.
— The Bad Smell of Anti-Reductionism. *Research News and Opportunity in Science and Theology* 1 (2001) 9, 27.
SCHÄFER, LOTHAR: In Search of Divine Reality. Fayetteville, AR: Univ. of Arkansas Press, 1997.
— Versteckte Wirklichkeit – Wie uns die Quantenphysik zur Transzendenz führt. Stuttgart: Hirzel, 2004.
— Die Quantenwirklichkeit als Manifestation eines kosmischen Bewusstseins und Grundlage für ein neues Bild vom Ursprung des Lebens. In: F. Vogelsang (Hg.): Theologie und Naturwissenschaft. Bonn: Evangelische Akademie im Rheinland, 2006, S. 245–252.
— Quantum Reality, the Emergence of Complex Order from Virtual States, and the Importance of Consciousness in the Universe. *Zygon: Journal of Religion and Science* 41 (2006), 505–31.
— Em Busca de la Realidad Divina. Buenos Aires: Lumen Publishing, 2007.
— Nicht-Empirische Wirklichkeit: Die Quantenwirklichkeit als Grundlage der Prä-Darwinistischen Konzeption der Evolution aus der Gesetzlichkeit der Natur. In: F. Vogelsang (Hg.): Herausforderungen und Grenzen wissenschaftlicher Modelle in Naturwissenschaften und Theologie. Bonn: Evangelische Akademie im Rheinland, 2007, S. 169–175.
— Versteckte Wirklichkeit: Quantentheorie und Transzendenz als Grundlage für ein neues Bild vom Ursprung des Lebens. In: Martin Rothgangel/Ulrich Beuttler (Hg.): Glaube und Denken. Jahrbuch der Karl-Heim-Gesellschaft 20. Jg. Frankfurt/M.: Peter Lang GmbH, 2007, S. 197–222.
— Nonempirical Reality: Transcending the Physical and Spiritual in the Order of the One. *Zygon* 43 (2008), 329–52.
— Quantum Reality and Evolution Theory. *Journal of Cosmology* 3 (2009), 547–557.
— Paraklase der Weltsicht – Paraklase der Gottessicht. Wie Umwälzungen in den Naturwissenschaften globale, politische, soziale und religiöse Umwälzungen anzeigen und nach sich ziehen. *Grenzgebiete der Wissenschaft* 58 (2009) 1, 3–48.
— Die Bedeutung der Quantenwirklichkeit für das Verständnis lebender Systeme. Vortrag vom 27. April 2010, Universität Freiburg. http://www.auditorium-netzwerk.de/Neuerscheinungen-2010/Neuerscheinungen-Juni:::6424_7246.html, 2010.
— Die Quantentheorie als Manifestation der Philosophia Perennis. *Grenzgebiete der Wissenschaft* 60 (2011) 2, in Vorb.
SCHÄFER, L./D. V. PONTE/S. ROY: Quantum Reality and Ethos: A Thought Experiment Regarding the Foundation of Ethics in Cosmic Order. *Zygon* 44 (2009), 265–87.
— Quantenwirklichkeit und Weltethos. Zur Begründung der Ethik in der Ordnung des Kosmos. *Ethica* 17 (2009) 1, 11–54.
SMITH, HUSTON: Forgotten Truth. New York: Harper, [1976] 1992.

TEILHARD DE CHARDIN, PIERRE: The Phenomenon of Man. New York: Harper and Brothers, [1955] 1959.
VISSER, FRANK: Ken Wilber. Albany, New York: State University of New York Press, 2003.

Prof. Dr. Lothar Schäfer, Department of Chemistry and Biochemistry, University of Arkansas, Fayetteville, AR 72701 USA
schafer@uark.edu

ETHICA 19 (2011) 1, 19–35

DIETER WITSCHEN

DER VERLETZLICHE MENSCH – SCHUTZ DURCH ACHTUNG
Reflexionen zu einer menschenrechtlichen Tugend

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 der Menschenrechte* (2002); *Mehr als die Pflicht. Studien zu supererogatorischen Handlungen und ethischen Idealen* (2006); *Kants Moraltheologie* (2009); zahlreiche Aufsätze zu ethischen Themen.

Bekanntlich sieht I. KANT seine drei Grundfragen der Philosophie: „1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen?" zusammengefasst in der einen Grundfrage: „Was ist der Mensch?".[1] Wie die praktische Philosophie als Versuch, die zweite Grundfrage zu beantworten, konzipiert wird, ist demnach – so lässt sich schlussfolgern – wesentlich davon abhängig, welche anthropologischen Grundannahmen ihr zugrunde gelegt werden. Eingedenk des Konnexes von Anthropologie und Ethik ist es etwa üblich, als Ausgangspunkt ethischer Reflexion zu wählen, dass der Mensch als Vernunft- und Freiheitswesen ein autonomes und damit eigenverantwortliches Subjekt ist, oder dass er seine Lebensführung an Werten und Normen oder Grundhaltungen orientiert, oder dass er eine leiblich-seelische Einheit bildet, oder dass er bestimmte Grundbedürfnisse hat und bestimmte Interessen verfolgt, oder dass er ein individuelles wie soziales Wesen ist, oder dass er Natur- wie Kulturwesen ist, oder dass er zu moralisch Großem wie abgründig Bösem fähig ist. Unüblich ist es hingegen, ausgehend vom anthropologischen Faktum der Verletzlichkeit ethische Orientierungen zu entwickeln.[2]

Dass ein derartiger Versuch lohnenswert sein könnte, sei hier anhand eines spezifischen Gedankens ansatzweise zu demonstrieren versucht. Weil

[1] Diese Grundfragen haben inzwischen, wie es an der Häufigkeit ihrer Zitierung ablesbar ist, Berühmtheit erlangt, obgleich KANT sie in keiner seiner Hauptschriften erwähnt, sondern an einer eher entlegenen Stelle, und zwar in: Logik, Akademie-Ausgabe IX 25.

[2] Selbst in umfangreichen philosophischen und theologischen oder in einschlägigen ethischen Lexika finden sich keine Ausführungen zum Lemma ‚Verletzlichkeit'. Vgl. allerdings in der philosophischen Ethik L. WINGERT: Gemeinsinn und Moral (1993), S. 166–208.

der Mensch verletzlich ist, bedarf er des Schutzes. Das Schützen als ethische Aufgabe erfordert die Grundhaltung der Achtung. Insofern der verletzliche Mensch in Sonderheit durch die Gewährleistung der Menschenrechte geschützt wird, bedarf es auf der korrespondierenden tugendethischen Ebene der Menschen-Tugend[3] der Achtung. Während die normativ-ethische Grundfrage lautet: „Was soll ich tun?", lautet die tugendethische Grundfrage: „Welcher Mensch soll / kann ich sein?". In Anbetracht der Vulnerabilität des Menschen ist hinsichtlich der ersten Frage einer der drei rechtsethischen Grundsätze ULPIANS[4] maßgeblich, nämlich das praeceptum: „neminem laede" (verletze niemanden), hinsichtlich der zweiten Grundfrage die Einsicht, dass für den moralisch guten Menschen die Grundhaltung der Achtung der anderen und seiner selbst unverzichtbar und fundierend ist. Im Folgenden soll die Aufmerksamkeit auf die Menschen-Tugend der Achtung, insofern sie für den Schutz des verletzlichen Menschen notwendig ist, gerichtet werden.

1. Die Verletzlichkeit des Menschen

Der Mensch führt sein Leben in verschiedensten Spannungsfeldern. Er ist, um nur wenige Beispiele zu nennen, einerseits das einmalige, unverwechselbare Individuum mit je eigener Biografie und je eigenen Persönlichkeitsmerkmalen und andererseits das soziale Wesen, das in Gemeinschaften, in einer Gesellschaft, in einer politisch-rechtlichen Ordnung lebt und auf institutionelle Regelungen angewiesen ist. Er ist zum einen autonom, eigenständig, und zum andern abhängig, fragil, begrenzt. Er verhält sich entweder kooperativ oder konkurrierend, er sorgt entweder in einer konstruktiven Weise für eine Kohäsion oder verursacht in einer destruktiven Weise Konflikte. Er ist auf der einen Seite zu einer altruistischen Praxis fähig und auf der anderen Seite zu einer völlig egoistischen. Er hat allgemein betrachtet sowohl positive als auch negative Potenziale in sich. Wird die Verletzlichkeit des Menschen zum Ausgangspunkt ethischer Reflexion genommen, dann ist der Fokus auf einen negativen Pol gerichtet. Es gehört zur conditio humana, dass der Mensch verletzlich ist. Er kann selbst verletzt werden und andere verletzen. Als verletzliches Wesen ist er mögliches Opfer eines Unrechts, als Verletzender Täter eines Unrechts. Da die Erscheinungsformen der Vulnerabilität vielfältig sind, empfiehlt es sich

[3] Zur Idee der Menschen-Tugenden im Allgemeinen sowie zu einigen Konkretionen vgl. D. WITSCHEN: Christliche Ethik der Menschenrechte (2002), S. 247–280.
[4] Zu den drei Grundsätzen vgl. z. B. O. HÖFFE: Gerechtigkeit (2001), S. 49–53.

meines Erachtens, sich zum Zweck ihrer Strukturierung an dem Frageschema zu orientieren: „Wer wird wann von wem wodurch verletzt?".[5]

a) Wer wird verletzt?

Die Frage nach dem „Wer?" ist die nach den tatsächlichen oder potenziellen Opfern von Verletzungen. Die Erkenntnis, dass die Vulnerabilität eine anthropologische Konstante ist, impliziert, dass jeder Mensch zumindest potenzielles Opfer sein kann. Als leibliches Wesen ist jeder Mensch angreifbar und schmerzempfindlich, als emotionales Wesen ist jeder Mensch seelisch verwundbar. Als Wesen, das eine Identität und Integrität auszubilden hat, ist jeder Mensch fragil. Sprechen wir vom verletzlichen Menschen, dann haben wir allerdings des Öfteren nicht den Menschen als solchen im Blick, sondern im eingegrenzten Sinn die Mitglieder bestimmter Gruppen, die besonders verletzlich sind.[6] So leuchtet es unmittelbar ein, dass z. B. Kinder aufgrund ihrer Entwicklungsstufe, die in verschiedener Hinsicht eine Schwäche mit sich bringt, besonders verletzlich und damit hilfs- und schutzbedürftig sind. Besonders verletzlich sind ebenfalls Menschen mit Behinderungen, die ganz unterschiedliche Beeinträchtigungen haben. Es sind keineswegs nur biologische, sondern insbesondere auch soziale Gründe, warum Frauen zur Gruppe besonders verletzlicher Menschen gerechnet werden. Geschieht dies bei Minoritäten, so hat es in der Regel gesellschaftlich-politische Ursachen. Es hat seine Gründe, warum komplementär zu den allgemeinen Menschenrechtserklärungen bzw. -konventionen im Sinne einer Spezifizierung eigene Menschenrechtsübereinkommen für besonders verletzliche Gruppen verabschiedet worden sind.[7] Diese können gelesen werden wie ein „Katalog" derjenigen Möglichkeiten einer Verletzung, die den Mitgliedern einer bestimmten sozialen Entität drohen oder ihnen widerfahren. Obgleich die Verletzlichkeit eine anthropologische Konstante ist, so dass alle Menschen darauf angewiesen sind, dass für sie existenziell Wichtiges durch das Recht geschützt wird, so ist doch nicht zu leugnen, dass Mitglieder der exemplarisch genannten Gruppen in höherem Maße für Menschenrechtsverletzungen anfällig sind.

[5] Durch die Wahl des Passivs des Verbs soll bewusst das Opfer das Subjekt der Frage sein.

[6] Ist in anderen Wissenschaften von einer Vulnerabilität die Rede, dann wird dabei ebenfalls eine Besonderheit hervorgehoben. So meint ‚Vulnerabilität' in der Medizin die besondere Anfälligkeit für bestimmte Erkrankungen, in der Psychologie die besondere seelische Verwundbarkeit aufgrund bestimmter Faktoren oder in der Ökologie die besondere Empfindlichkeit einzelner Ökosysteme.

[7] Vgl. dazu D. Witschen: Eigene Menschenrechtskonventionen ? (2009), S. 263–269.

b) Wann wird verletzt?

In engem Zusammenhang mit der Frage, *wer* verletzlich ist, steht die Frage, *wann* Menschen dies sind. Nicht nur durch die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe wird der Aspekt der Verletzlichkeit virulent, sondern auch durch spezifische Lebensumstände. So ist der Mensch in einzelnen Lebensphasen, wie vor allem am Anfang und am Ende des Lebens, aber auch etwa in der Phase der Pubertät oder einer gravierenden Erkrankung, besonders vulnerabel. Gleiches gilt für kritische Lebensereignisse, wie sie sich z. B. durch den Verlust eines sehr nahestehenden Menschen oder der Arbeitsmöglichkeit ergeben, oder durch prekäre Lebenssituationen, wie sie etwa bei einem Leben unterhalb des Existenzminimums oder in einem totalitären Staat gegeben sind. Zu differenzieren ist mithin zwischen der allgemeinen Verletzlichkeit, von der kein Mensch ausgenommen ist, und der besonderen Verletzlichkeit unter bestimmten Umständen, die heterogener Art sind.

c) Von wem wird verletzt?

Die Frage nach dem „Von wem?" ist die nach dem Täter. Verletzungen können im Mikro-, Meso- und Makrobereich zugefügt werden. In der ersten Situation ist ein Individuum der Täter oder sind mehrere Individuen oder Mitglieder einer überschaubaren Gruppe die Täter, in der zweiten Situation intermediäre gesellschaftliche Gruppen und in der dritten Situation etwa Staaten und ihre Organe oder gar Staatengemeinschaften. Mit Blick auf die Mitglieder besonders vulnerabler Gruppen gilt es eine spezifische Weiterentwicklung, des Näheren eine Extension der Menschenrechtsidee zu beachten. Während die ursprüngliche Ausgangskonstellation einer Menschenrechtsverletzung die gewesen ist, dass der Staat (bzw. seine Organe) der Täter ist und das Individuum, sprich: der Bürger das Opfer, wird inzwischen etwa im Kontext der Kodifizierung von Kinder- oder Frauenrechten oder Rechten von Behinderten anerkannt, dass auch im privaten Bereich durch Individuen eine Menschenrechtsverletzung begangen werden kann, wie dies beispielsweise bei häuslicher Gewalt der Fall ist. Um die spezifische Verletzlichkeit einzelner Gruppen adäquat zu erfassen, wird mithin die ansonsten im Menschenrechtsdiskurs übliche Dichotomie zwischen öffentlichem und privatem Unrecht aufgehoben, was eine Extension hinsichtlich der Täter bedeutet. Demnach können nicht mehr nur staatliche Organe sich einer Menschenrechtsverletzung schuldig machen, sondern auch private Akteure.

d) Wodurch wird verletzt?

Wodurch Opfer von den Tätern verletzt werden, das weist ein breites Spektrum auf. Es reicht von verbalen Kränkungen im Alltag bis zur Folter und Tötung im Extremfall. Nicht nur durch physische und psychische Übergriffe werden Verletzungen verursacht, sondern auch durch Sprachhandlungen, wie verbale Demütigungen oder diskriminierende Sprechakte.[8] Verletzt werden kann der Mensch unter anderem in seiner moralischen und religiösen Identität, durch die Ignoranz religiöser Gefühle oder kultureller Praktiken, in seiner physischen und psychischen Integrität, in seiner Autonomie und seinen Freiheitsräumen, in seinem guten Ruf, in seiner Privat- und Intimsphäre, durch die Verweigerung von politischen und sozialen Teilhabemöglichkeiten, durch Benachteiligungen, in seinem Status als einer unter seinesgleichen. Verletzlich ist der Mensch als dieses unverwechselbare Individuum, das sein eigenes Leben selbstverantwortlich führt, und als Mitglied einer Gemeinschaft bzw. Gesellschaft, das auf die Anerkennung der anderen als gleichberechtigt angewiesen ist.

e) Klarstellungen

Um der Klarheit willen sei, erstens, festgehalten, dass nicht jedes moralisch falsche oder rechtlich illegale Handeln eine Verletzung im hier gebrauchten Sinn des Wortes darstellt. Das Wort ‚Verletzung' wird mithin nicht als „umbrella-term" gebraucht, mit dem in einem generellen Sinn beschrieben würde, dass berechtigte Ansprüche jedweder Art nicht beachtet werden oder dass gegen moralische und/oder rechtliche Normen, durch die diese Ansprüche eigentlich geschützt werden sollen, verstoßen wird. Der Referenzpunkt der Redeweise ist vielmehr eine spezifisch anthropologische Eigenschaft, die im Umkreis von Merkmalen wie Verwundbarkeit, Versehrbarkeit, Leidensfähigkeit, Gefährdet- oder Bedrohtsein, Ausgesetztsein zu verorten ist. Notwendige Voraussetzungen für die Charakterisierung einer Handlungsweise als einer Verletzung sind, dass in einem ersten, deskriptiv zu erfassenden Schritt von Seiten der Täters gegenüber dem Opfer ein Eingriff, Angriff oder Übergriff erfolgt, über den in einem zweiten Schritt normativ geurteilt wird, er sei ethisch nicht zu rechtfertigen.[9] Durch eine Verletzung wird dem Opfer vom Täter ein

[8] Vgl. zu Letzerem z.B. B. Liebsch: Subtile Gewalt (2007); S. K. Herman u. a. (Hg.): Verletzende Worte (2007).

[9] Im Unterschied dazu wird etwa bei einer medizinisch indizierten Operation ein Eingriff in

bestimmtes Übel zugeführt, wofür es keinen ethischen Grund gibt. Sie erfolgt im Kontext einer Ausübung von Macht oder Gewalt, von der ein ethisch nicht zu rechtfertigender Gebrauch gemacht wird. Gemäß einer eingebürgerten Differenzierung wird bei einer Verletzung, die eine aktive Handlung, nicht eine Unterlassung ist, violente Gewalt, nicht Gewalt im Sinne einer *potestas* gebraucht.[10] Die Benutzung violenter Gewalt beschränkt sich dabei keineswegs auf physische Übergriffe, sondern umfasst auch subtile Formen, wie dies bei verbalen Kränkungen oder seelischen Demütigungen der Fall sein kann.

Zweitens ist keineswegs jede Verletzung eines Menschen menschenrechtlich relevant. Den Ausgangspunkt, einen begründeten Anspruch als ein Menschenrecht zu postulieren und dann zu kodifizieren, bildet eine gravierende und wiederkehrende Unrechtserfahrung. Eine Verletzung kann von vergleichsweise geringem Gewicht sowie ein punktuelles Ereignis sein, so dass sie schon unter diesen Rücksichten keine Menschenrechtsverletzung darstellt. Ist der Mensch etwa in der Entwicklungsphase der Pubertät oder nach dem Tod einer für ihn wichtigen Vertrauensperson besonders verletzlich, dann ist das Beistehen selbstredend keine menschenrechtliche Aufgabe, sondern eine individualethische.

2. Schutz durch die Menschen-Tugend der Achtung

Die ethische Konsequenz der Vulnerabilität lautet: Da der Mensch in verschiedensten Hinsichten verletzlich ist, bedarf er des Schutzes. Der Schutz erfolgt in Sonderheit zum einen durch politisch-rechtliche Maßnahmen – in eminenter Weise durch die Sicherung von Menschenrechten – und zum anderen durch eine ethische Praxis. Hier interessiert der Zusammenhang zwischen dem Rechtsinstrumentarium der Menschenrechte und den ihnen korrelierenden ethischen Tugenden. Insofern der Mensch in seiner Vulnerabilität in den Blick gerät, ist die Haltung der Achtung die menschenrechtlich einschlägige.

a) Semantisches zum Wort ‚Achtung'

Bevor den Gründen für diese Korrelation nachgegangen werden kann, ist des Näheren zu erfassen, was mit dem Wort ‚Achtung' gemeint ist, insofern es

die körperliche Integrität vorgenommen, der jedoch ethisch zulässig ist, insofern der Patient diesem zustimmt und er zu seiner Gesundung erforderlich ist.

[10] Gewalt im Sinne der *potestas* verwenden etwa staatliche Organe, die aufgrund des geltenden Rechts befugt sind, unter definierten Voraussetzungen gegenüber Bürgern einzugreifen, notfalls Zwangsmaßnahmen durchzuführen.

für die fundamentale menschenrechtliche Grundhaltung – hier Menschen-Tugend genannt – steht. Denn das Substantiv ‚Achtung' wie das Verb ‚achten' sind homonym; je nach Kontext kann unter ihnen Verschiedenes verstanden werden. Achtung als *nomen actionis* für eine Menschen-Tugend meint etwas anderes als ein Beachten von Regeln oder Hinweisen in einem nicht-ethischen Kontext. Beispielsweise achten wir bei der Einnahme eines Medikaments auf die Hinweise des Beipackzettels, bei der Autofahrt auf Verkehrszeichen, bei einer Zugreise auf Durchsagen, bei der Inbetriebnahme eines technischen Gerätes auf die Anleitung. Ferner kann ‚Achten' in einem nicht-ethischen Sinn ein Aufmerksamsein meinen. Wir achten z. B. darauf, was eine Person verbal oder durch Gesten mitteilen oder zu verstehen geben will. Weiterhin kann ‚Achten' den Respekt vor einer Autoritätsperson meinen. Beispielsweise achten Kinder ihre Eltern oder Lehrer, jüngere Menschen ältere; wir achten bestimmte Individuen wegen ihres hochrangigen Amtes. Mit Letzterem kann eine soziale Wertschätzung einhergehen. Respekt kann jemand auch vor etwas in anderer Hinsicht Überlegenem haben. Ein Bergsteiger hat wegen der Gefahren Respekt vor einem Berg, ein Seefahrer vor dem gewaltigen Meer und ein Sportler vor den nächsten Gegnern. Untergründig stehen bei dieser Art von Respekt bestimmte Befürchtungen im Raum. Überdies kann ‚Achten' für Hochachtung stehen, die mit großer Wertschätzung oder Verehrung zu tun hat. So kann jemand größte Achtung empfinden etwa vor den Leistungen eines anderen, vor seinem Mut, seiner Gradlinigkeit oder seinem Einsatz. Dieses Empfinden kann sich aber auch einstellen angesichts dessen, wie jemand mit schicksalhaften Widerfahrnissen umgeht.

b) ‚Achtung' als Anerkennung der Rechtssubjektivität

Bezeichnet das Wort ‚Achtung' die fundamentale menschenrechtliche Grundhaltung, dann stehen die Variablen der dreistelligen Relation „x achtet y unter der Hinsicht z" für Folgendes: der Akteur kann jeder Mensch, der Adressat kann ebenfalls jeder Mensch sein; die relevante Rücksicht der Achtung sind – vor jeder Differenzierung gesagt – die basalen Rechte, durch die der Mensch – negativ gewendet – in seiner Verletzlichkeit und – positiv gewendet – in seiner Würde geschützt wird. Da es um die Anerkennung elementarer Rechte des Menschen und damit als Voraussetzung um die Anerkennung des Menschen als Rechtssubjekt geht, ist die Haltung der Achtung in der Rechtsmoral zu verorten. Das heißt: die Haltung der Achtung ist eine moralische. Ihr Gegenstand, die Menschenrechte, sind – jedenfalls einem weit verbreiteten Verständnis zu-

folge – moralisch begründete und rechtlich kodifizierte Ansprüche. Von ihrer Genese her ist regelmäßig zu konstatieren, dass Menschen zunächst elementare und exemplarische Unrechtserfahrungen machen, die sie aus moralischen Gründen die Forderung stellen lassen, dass ihre berechtigten Ansprüche, die sie wegen ihres universalen und basalen Charakters ‚Menschenrechte' nennen, anerkannt werden, und zwar nicht nur als moralische, sondern insbesondere auch als rechtlich geschützte und damit durchsetzbare Ansprüche. Der Idee der Menschenrechte ist die Tendenz zur Verrechtlichung immanent. Erst wenn sie kodifiziert worden sind, handelt es sich um Menschenrechte im engeren Sinn des Wortes. Mit der Menschen-Tugend der Achtung anerkennt jemand generell jeden anderen Menschen als Rechtssubjekt, das einen begründeten Anspruch auf die Sicherung elementarer Voraussetzungen für eine menschenwürdige Existenz, auf den Schutz vor gravierenden Verletzungen hat.

c) Achtung unterschieden von anderen Grundhaltungen

Diese Menschen-Tugend unterscheidet sich daher etwa von der Grundhaltung des Wohlwollens, die dadurch gekennzeichnet ist, dass eine Person es sich zum Grundsatz macht, aus freier Initiative für andere zu sorgen, was unter anderem in einer Zuwendung, Fürsorge, Barmherzigkeit zum Ausdruck kommen kann. Die Haltung des Wohlwollens, der Nächstenliebe (als partikuläre Tugend verstanden) setzt die der Achtung voraus und transzendiert sie. Der Achtung ist es um die Wahrung der Rechte anderer zu tun, dem Wohlwollen um freiwillige Hilfe. Mit der Menschen-Tugend der Achtung werden die anderen als Rechtssubjekte anerkannt, die einen berechtigten Anspruch darauf haben, ihre Menschenrechte wahrnehmen zu können; mit der Haltung der Nächstenliebe wird freiwillig die Aufgabe übernommen, anderen, sofern notwendig und möglich, beizustehen. Die Achtung wahrt die Grenzen, die durch die Rechte anderer gesetzt sind; das Wohlwollen sucht die Nähe, will für andere da sein, sorgt für einen Zusammenhalt. Wer andere achtet, der leistet das Geschuldete; wer Nächstenliebe übt, der tut in meritorischer Weise mehr.[11] Die Haltung der Achtung ist zudem unterschieden von der der Solidarität. Während die Person, welche sich die Tugend der Achtung zu eigen macht, nicht in fundamentale Rechte anderer eingreift, deren legitime Ansprüche respektiert, tut der solidarische Mensch sich mit anderen zusammen, um für gemeinsame Rechte oder Interessen einzustehen oder um gemeinsam gegen

[11] I. Kant unterteilt die Pflichten gegenüber anderen in die der Achtung und der Liebe. Zu den Distinktionsmerkmalen vgl. D. Witschen: Achtung (2006).

zugefügtes Unrecht zu kämpfen (Con-Solidarität), oder er setzt sich, ohne unmittelbar selbst betroffen zu sein, für die Opfer erlittenen Unrechts aktiv ein (Pro-Solidarität). Die Achtung unterscheidet sich ferner von der Ehrfurcht. Die Achtung hat ihren Geltungsgrund in elementaren Rechten, die der Mensch mit seiner praktischen Vernunft als fundamentale Ermöglichungsbedingungen für eine menschenwürdige Existenz erfassen kann. Wovor wir hingegen Ehrfurcht haben, dem kommt etwas Unergründliches und Verehrungswürdiges zu; es verweist in die Dimension des Transzendenten, des Heiligen. Es löst eine stärkere Gefühlsbeteiligung aus.

d) Referenzpunkt der Achtung: die Menschenwürde

Die entscheidende Hinsicht, die den Referenzpunkt der Menschen-Tugend der Achtung ausmacht, ist die Würde des Menschen.[12] *Via negationis* erschließt sich, was diese Grundhaltung beinhaltet. Denn es sind Kontrasterfahrungen in Form eines Verletzt-Werdens, in Anbetracht derer wir urteilen, dass die Menschenwürde nicht anerkannt wird. Wo Menschen gedemütigt, erniedrigt, herabgesetzt, miss- oder verachtet werden, ihr Selbstwert ignoriert, ihnen die Selbstachtung genommen wird,[13] wo sie geächtet, stigmatisiert, diskriminiert, als minderwertig behandelt, ausgeschlossen werden, wo sie für die Zwecke anderer instrumentalisiert, ausgebeutet, nicht als eigenverantwortlich anerkannt werden, insbesondere dort wird die Menschenwürde verletzt.[14] Bei allen phänomenologischen Unterschieden ist diesen Ausformungen der Verletzung der Menschenwürde gemein, dass – kantisch formuliert – die Selbstzwecklichkeit jedes Menschen nicht anerkannt wird. Die einen behandeln die anderen nicht als ihresgleichen, nicht als Wesen, denen die gleichen fundamentalen Rechte zukommen wie den anderen. Positiv gewendet fordert mithin die Menschen-Tugend der Achtung die grundsätzliche und universale Anerkennung

[12] Vgl. I. KANT: Die Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe VI 462: Achtung ist „die Anerkennung einer Würde (dignitas) an anderen Menschen, d.i. eines Werths, der keinen Preis hat, kein Äquivalent, wogegen das Object der Werthschätzung ... ausgetauscht werden könnte."

[13] Zum Zusammenhang von Demütigung und Selbstachtung vgl. A. MARGALIT: Politik der Würde (1999), S. 23f.

[14] A. HONNETH, für den die Anerkennung durch andere und die Selbstachtung miteinander verschränkt sind, unterscheidet drei Weisen der Missachtung, die er in einem unauflösbaren Zusammenhang mit der Identität und Integrität der Betroffenen sieht: die Verletzung der leiblichen Integrität durch Gewalttätigkeit (z.B. durch Folter oder Vergewaltigung), die Erniedrigung durch den Ausschluss von Rechten, die Nicht-Anerkennung als vollwertiges, moralisch gleichberechtigtes Mitglied sowie die Entwürdigung durch die Verweigerung sozialer Wertschätzung von individuellen und kollektiven Lebensweisen, durch deren Einordnung als minderwertig (Kampf um Anerkennung (1998), S. 214–218).

des Menschen als eines „Selbstzweckes". Allein kraft seines Menschseins kommt jedem Menschen Würde zu, also unabhängig davon, welche natürlichen Eigenschaften er hat, welche Persönlichkeitsmerkmale er aufweist, zu welcher sozialen Gruppe er gehört, welche Überzeugungen er hat, zu welchen Leistungen er fähig ist. Jede Einnahme eines partikularistischen Standpunktes ist mit der Menschen-Tugend der Achtung unvereinbar, allein der Standpunkt des ethischen Universalismus mit ihr vereinbar.

e) Merkmale menschenrechtlicher Achtung: egalitär und nicht-konditional

Die menschenrechtliche Achtung ist mithin eine egalitäre. Sie lässt keine graduellen Abstufungen zu; sie ist jedem Menschen als Menschen in gleicher Weise geschuldet. Um S. DARWALL's bekannte Distinktion[15] aufzugreifen: die menschenrechtliche Achtung ist eine Ausformung des „recognition respect" und nicht eine des „appraisal respect". Mit Letzterer ist die positive Wertschätzung von persönlichen Eigenschaften eines Menschen gemeint. Diese Persönlichkeitsmerkmale, die ein Mensch erwirbt und die er auch wieder verlieren kann, und die Menschen in verschiedener Weise besitzen können, können graduell eingeschätzt, in komparativischer Hinsicht beurteilt werden. Menschen sind beispielsweise in unterschiedlichem Maße temperamentvoll, sensibel, kommunikativ, phantasievoll, vorausschauend, konfliktfähig, einsatzwillig. Die Persönlichkeit des Menschen ist etwas anderes als seine Personalität, die über die naturale Basis hinaus der axiologische Geltungsgrund der Achtung ist.

Die menschenrechtliche Achtung ist nicht konditional. Sie kommt dem Menschen unabhängig von bestimmten Leistungen, von sozialen Statuszuschreibungen oder biologischen Unterscheidungsmerkmalen zu. Auch wenn die reziproke Anerkennung der Menschen das menschenrechtliche Ziel ist, so ist doch die Aneignung der Tugend der Achtung nicht davon abhängig zu machen, ob dem Träger von dem Adressaten in gleicher Weise Anerkennung entgegengebracht wird. Dass ich von anderen miss- oder verachtet werde, darf für mich kein Grund sein, sie gleichfalls nicht oder nicht mehr zu achten, was nicht impliziert, dass ich nicht meinen berechtigten Anspruch auf Achtung ihnen gegenüber einfordern darf. Eine Asymmetrie in der Anerkennung berechtigt nicht zur Aufgabe der Menschen-Tugend der Achtung. Eine nicht-

[15] Vgl. S. DARWALL: Two kinds (1977), S. 36–49.

konditionale Achtung kommt dem Menschen ebenfalls insofern zu, als der andere seine Selbstzwecklichkeit nicht verwirken kann. Während die Achtung im Sinne persönlicher Wertschätzung hinfällig wird, wenn der andere bestimmte zuvor gezeigte Leistungen nicht mehr erbringt oder seine Persönlichkeit sich ins Negative wendet, ist eine vergleichbare Veränderung bei der menschenrechtlichen Achtung nicht denkbar bzw. nicht zulässig. Sie kommt ihm ebenfalls zu, wenn er zu bestimmten Leistungen noch nicht oder nicht mehr fähig ist. Menschenrechtliche Achtung unterscheidet sich zudem von der Wertschätzung, die wir Menschen wegen ihrer moralischen Exzellenz zukommen lassen.

f) Achtung hinsichtlich der Moralfähigkeit und des Wohls

Die Grundeinstellung, jeden Menschen kraft seines Menschseins als „Selbstzweck" prinzipiell und unbedingt zu achten, schließt nun folgende wichtige Differenzierung nicht aus: Die Haltung kann entweder dem Mitmenschen gelten, insofern er sittliche Werte realisieren kann, die allein in seiner freien Selbstbestimmung gründen, oder dem Mitmenschen, insofern er auf nicht-sittliche Werte angewiesen ist, die in der Summe sein Wohl ausmachen.[16] Anders gesagt: Ist von der Würde des Menschen als Bezugspunkt der Haltung der Achtung die Rede, dann ist grundlegend zweierlei auseinanderzuhalten: Zum einen ist mit der ‚Würde des Menschen' seine Fähigkeit zur Moralität gemeint[17] und zum anderen sein Anspruch auf elementare nicht-sittliche Werte. Streng genommen kann der Mensch die Würde im erstgenannten Sinn, die ihn auszeichnet, nur selbst verletzen, indem er sich zu einer moralisch schlechten Existenzform entschließt. Durch sie verliert er zugleich seine – moralisch verstandene – Selbstachtung. Im Extremfall der Folter ist es der Folterer, der seine eigene Menschenwürde verletzt, verliert diese nicht der Gefolterte; diesem widerfährt grausamstes Unrecht. Es ist der Ausbeuter, der mit seinem puren Egoismus seine eigene Menschenwürde verletzt; dem Ausgebeuteten wird gravierendes Unrecht zugefügt. Gleichwohl können sich andere zu dieser Würde verhalten. Sie achten sie, indem sie das Recht auf Gewissensfreiheit anerkennen. Die moralische Selbstverantwortung verletzt,

[16] Zur Unterscheidung von sittlichen und nicht-sittlichen Werten vgl. B. SCHÜLLER: Die Begründung (1980), S. 73–78.

[17] „Nun ist Moralität die Bedingung, unter der allein ein vernünftiges Wesen Zweck an sich selbst sein kann ... Also ist Sittlichkeit und die Menschheit, sofern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat" (I. KANT: Grundlegung, Akademie-Ausgabe IV 435).

wer den anderen zwingt, gegen seine Gewissensüberzeugung zu handeln, oder wer dazu zu verleiten versucht. Sie achten sie, indem sie etwa das Recht auf Religionsfreiheit im Sinne der Glaubensfreiheit anerkennen. Die Gewissensfreiheit *in rebus religionis* verletzt, wer den anderen zur Annahme oder Ablehnung eines bestimmten Glaubens zu zwingen versucht. Soll die Würde im zweitgenannten Sinne gewahrt werden, erfordert die Achtung Vielfältiges. Ihre Spezifizierung findet sie in den Werten, die durch die anderen Menschenrechte geschützt werden. Menschenwürdig in diesem Sinne wird behandelt, dessen Rechte beispielsweise auf Leben, auf physische und psychische Integrität, Befriedigung elementarer Grundbedürfnisse, Bildung, Arbeit, Handlungsfreiheiten, auf Teilhabe geachtet werden. Ihre Realisierung ist teilweise von kontingenten Umständen abhängig; teilweise tun sich bei ihr Konkurrenzen auf, die eine gleichzeitige Umsetzung verschiedener Rechte verhindern;[18] teilweise fehlen dem Menschen hic et nunc die Möglichkeiten, ein an sich anerkanntes Recht zu sichern.

Aus dem Ausgeführten ergeben sich drei unterscheidbare Inhalte der Menschen-Tugend der Achtung: 1. die Anerkennung der prinzipiellen Gleichheit aller Menschen, 2. die Anerkennung der Moralfähigkeit des Menschen, die sich in der Anerkennung des Rechts auf Gewissensfreiheit manifestiert, und 3. die Anerkennung der elementaren Ermöglichungsbedingungen würdigen Menschseins, die in der Anerkennung der anderen Menschenrechte zum Ausdruck kommt.

g) Option für die Verletzlichen

Unter anthropologischer Rücksicht macht insbesondere die Vulnerabilität des Menschen die Ur-Haltung der Achtung notwendig. Unter Anerkennung der prinzipiellen Gleichwertigkeit aller Menschen gilt der Schutz durch Achtung insbesondere den Schwachen, den „Kleinen", den Versehrten, den Zukurzgekommenen. Wie die Erfahrung lehrt, sind sie es, denen als Ersten und am stärksten Unrecht und Leid zugefügt wird – zumal in massiven politischen und gesellschaftlichen Krisen- und Konfliktsituationen. Mit der Menschen-Tugend der Achtung wird ein Kontrapunkt zum „Recht des Stärkeren" gesetzt, mit ihr wird in Sonderheit die Option für die Schwachen, die Verletzlichen und damit für die besonders Schutzbedürftigen zur Geltung gebracht. Der Orientierung an dieser Option bedarf es, damit den Mitgliedern dieser de

[18] Vgl. dazu D. Witschen: Menschenrechte gleichgewichtig? (2009).

facto rechtlosen oder benachteiligten Gruppen die Wahrnehmung der gleichen Rechte ermöglicht wird wie allen anderen Mitgliedern der Gesellschaft, und damit vor allem Schwache vor Übergriffen geschützt werden, die Grenzen gewahrt werden, deren Überschreiten einen Angriff auf die Integrität bedeutet. Als ein maßgeblicher Indikator für den Grad, in dem die Leitidee der Humanität in einem Gemeinwesen umgesetzt wird, kann mit gutem Grund angesehen werden, wie die besonders Verletzlichen, die für gewöhnlich zugleich die Wehrlosen sind, behandelt werden. Verlangt das ethische Grundprinzip, dass jeder Mensch – kantisch gesprochen – als Selbstzweck anzuerkennen und zu behandeln ist, dann ist eine Praxis gemäß der Option für die Verletzlichen gleichsam die Echtheitsprobe dafür, dass der Mensch in der Tat um seiner selbst willen respektiert wird, eben auch dann, wenn von ihm keine Gegenleistung zu erwarten ist, wenn er auch letztlich nicht für die Durchsetzung eigener Interessen nützlich ist. Gerade gegenüber den besonders Verletzlichen, die in stärkerem Maße Gefährdungen ausgesetzt sind, deren eigene Potenziale im Vergleich mit anderen sehr eingeschränkt sind, deren Lebenslagen prekär sind, die daher auf die Assistenz anderer angewiesen sind, hat sich die Haltung der Achtung zu bewähren.

h) Protektion durch Resilienz

Tugenden als eingeübte Haltungen setzen persönliche Ressourcen frei, entfalten Kompetenzen für die eigene Lebensführung. Werden eigene Menschenrechte verletzt, ist die Haltung der Achtung ebenfalls in Form der Selbstachtung gefragt. Die Haltung der Selbstachtung kann ein Zerbrechen an den mit dem zugefügten Unrecht einhergehenden Verletzungen verhindern. Unter günstigen Voraussetzungen bewirkt sie eine eigene Widerstandsfähigkeit. Aufgrund dieser kann eine Person die erlittenen Verletzungen verarbeiten und sich in Zukunft gegen drohendes Unrecht zur Wehr setzen. In der neueren Psychologie ist der Frage nachgegangen worden, aufgrund welcher Faktoren Menschen, die massive seelische Verletzungen bis hin zu Traumatisierungen erlitten haben, eine erstaunliche Widerstandsfähigkeit entwickeln. Diese Fähigkeit wird Resilienz genannt.[19] Als protektive Faktoren konnten insbesondere eruiert werden: Resiliente Personen betrachten ihre Leidenssituation nicht als unüberwindliches Problem. In einem Prozess verlassen sie die Opferrolle, entwickeln Bewältigungs- sowie Problemlösungsstrategien, planen aktiv ihre

[19] Zum Überblick vgl. K. Fröhlich-Gildhoff/M. Rönnau-Böse: Resilienz (2009).

Zukunft. Sie können ihre Lage angemessen reflektieren und einschätzen, ihre Gefühle und Antriebe steuern sowie mit Stress umgehen. Sie vertrauen auf ihre eigenen Fähigkeiten zur positiven Veränderung trotz aller Hindernisse, übernehmen die Verantwortung für sich selbst, widerstehen der Versuchung zur Resignation, zur Lähmung. Sie setzen sich realistische Ziele. Sie stehen in stärkenden Beziehungen zu stabilen Vertrauenspersonen, nehmen die Unterstützung dieser ihnen nahestehenden Personen in Anspruch. Viele von ihnen gewinnen Kraft aus ihren religiösen Überzeugungen und aus der religiösen Gemeinschaft, der sie zugehören. Die psychischen Schutzfaktoren enthalten ethische Dimensionen. Angesichts der Vulnerabilität des Menschen dürfte es hilfreich sein, das Augenmerk auf die Menschen-Tugend der Achtung auch im Sinne der Selbstachtung zu richten und sich dabei die Elemente der Resilienz zunutze zu machen.

i) Metaethische Implikationen

Die Menschen-Tugend der Achtung ist eine responsorische Haltung, was metaethische Implikationen hat. Bewusst wird von der Anerkennung und nicht von der Zuerkennung der Menschenrechte gesprochen. Dies ist darin begründet, dass die Würde des Menschen sowie die einzelnen Menschenrechte als etwas Vorgegebenes zu achten sind, dass Menschen sich nicht etwa darauf einigen, dem Menschen eine Würde und grundlegende Rechte zuzusprechen. Entsprechend werden die Menschenrechte unter anderem als angeboren, präpositiv, vorstaatlich, unveräußerlich, unverlierbar, als dem Menschsein inhärent qualifiziert. Vorgängig zur Gesetzgebung auf internationaler, regionaler sowie nationaler Ebene sind sie in Geltung. Sie werden weder erworben noch verliehen; sie sind rechtlicher Verfügung, der Disposition der Legislative entzogen. Sie gelten nicht deshalb, weil sie von einer legalen Autorität so festgesetzt worden sind. Sie sind nicht nach dem Typus positiven Rechts zu begreifen. Mit der Menschen-Tugend der Achtung antwortet das Individuum auf die vorgegebene Menschenwürde und die Rechte, die für die Ermöglichung einer menschenwürdigen Existenz konstitutiv sind, indem es sie anerkennt, ihre Sicherung sich zur Grundmaxime seiner Praxis macht. Das Wort ‚Menschenwürde' hat gerundivischen Charakter. Kommt dem Menschen auf Grund seines Personseins Würde zu, dann besteht Grund, dass der Mensch um seiner selbst willen zu bejahen, zu achten ist.

j) Achtung als universale und partikulare Tugend

Um der Klarheit willen sei schließlich darauf hingewiesen, dass die Menschen-Tugend der Achtung nicht nur als eine universale, sondern auch als eine partikulare verstanden werden kann. In diesem Fall wird sie nicht als Inbegriff, als schlechthin grundlegend begriffen, sondern als eine unter anderen, die einem eingegrenzten Aufgabenfeld zuzuordnen ist. Gegeben ist dies, wenn die Menschen-Tugend der Achtung der Klasse der individuellen Freiheitsrechte korreliert. Ein Spezifikum dieser Klasse besteht darin, dass es sich aus der Perspektive der Adressaten um Unterlassungsrechte handelt. Rechte wie z. B. jene auf Gewissens- oder Religionsfreiheit, auf freie Entfaltung der Persönlichkeit, auf Freizügigkeit fordern den Adressaten dazu auf, nicht in die berechtigten Ansprüche anderer einzugreifen, also Übergriffe zu unterlassen, anders gesagt: die Rechte anderer zu achten. Darin unterscheiden sich Unterlassungs- von Leistungsrechten. Wer Letztere umsetzen will, der hat aktiv zu handeln, um die Realisierung zu gewährleisten. Überdies unterscheidet sich die Aufgabe des Achtens von der des Schützens, die dann zu bewältigen ist, wenn Dritte vor Angriffen auf ihre Rechte zu bewahren sind. Im partikularen Sinn verstanden hat die Menschen-Tugend der Achtung mithin zum Gegenstand, individuelle Freiheitsrechte anderer anzuerkennen, nicht in die menschenrechtlich gesicherten Freiheitsräume anderer einzugreifen.[20]

Je nachdem, ob die Menschen-Tugend der Achtung als eine universale oder partikulare verstanden wird, wird mit dem Wort ‚Achtung' schwerpunktmäßig ein anderer Bezug hergestellt. Im Fall der universalen Menschen-Tugend bezieht sich dieses Wort in erster Linie auf die prinzipielle, nicht-konditionale Gleichheit aller Menschen, auf die Anerkennung jedes Menschen als einen unter seinesgleichen. Im Fall der partikularen Menschen-Tugend kommt der Mensch primär in seiner Unterschiedlichkeit zu anderen, als das unverwechselbare Individuum in den Blick, dessen je eigene Überzeugungen und Weisen der Lebensführung, die er sich jeweils frei aneignet, anzuerkennen sind.[21] Vor allen konkreteren Ausformungen ist die fundamentale Gleichheit aller Men-

[20] In neuester Zeit findet auf der den Menschen-Tugenden korrelierenden Ebene der Menschenpflichten die Pflichtentrias: „Achten – Schützen – Gewährleisten" vermehrt Aufmerksamkeit. Bei dieser ist das Achten (der individuellen Freiheitsrechte) eine der drei Grundklassen menschenrechtlicher Verpflichtungen. Vgl. dazu D. WITSCHEN: Trias menschenrechtlicher Verpflichtungen (2009).

[21] E. TUGENDHAT unterscheidet die universale Achtung jedes Menschen als Rechtssubjekt von der Achtung der Autonomie des anderen. Für ihn „ist die Achtung der Freiheit des anderen ein wichtiger *Teil* der Achtung seiner als Rechtssubjekt" (Vorlesungen (1993), S. 306).

schen, ihre Gleichberechtigung zu achten; insofern der Mensch im Besonderen Freiheitswesen ist, ist seine Andersheit zu achten. Die universale Achtung gilt dem Menschen kraft seines Menschseins, die partikulare Achtung der je eigenen Alterität der Mitmenschen. Durch die universale Achtung wird der Mensch geschützt, der durch eine Exklusion aus dem Kreis der Gleichberechtigten verletzt werden kann, und durch die partikulare Achtung der, der durch die Unterdrückung seiner je eigenen Individualität verletzt werden kann.

Zusammenfassung

WITSCHEN, DIETER: **Der verletzliche Mensch – Schutz durch Achtung. Reflexionen zu einer menschenrechtlichen Tugend.** ETHICA 19 (2011) 1, 19–35

Ausgehend vom anthropologischen Faktum der Vulnerabilität wird ein spezifischer ethischer Gedanke entwickelt. Weil der Mensch verletzlich ist, bedarf er des Schutzes. Insofern das Schützen in Sonderheit durch die Menschenrechte erfolgt, ist auf der korrespondierenden tugendethischen Ebene die menschenrechtliche Grundhaltung der Achtung erforderlich.

Achtung
Anthropologie
Menschenrechte
Menschen-Tugend
Schutz
Verletzlichkeit

Summary

WITSCHEN, DIETER: **Vulnerable man – protection by respect. Reflections about a virtue with regard to human rights.** ETHICA 19 (2011) 1, 19–35

On the basis of the anthropological fact of vulnerability a specific ethical thought is developed. As man is vulnerable, he needs protection. If this kind of protection is primarily to be offered by human rights, the correlating level of virtue ethics has to request the fundamental attitude of respect relevant to human rights.

Anthropology
human rights
human virtue
protection
respect
vulnerability

Literatur

DARWALL, STEPHEN: Two kinds of respect. *Ethics* 88 (1977), 36–49.
FRÖHLICH-GILDHOFF, KLAUS / MAIKE RÖMMAU-BÖSE: Resilienz. München / Basel: Reinhardt, 2009.
HERRMAN, STEFFEN K. / SYBILLE KRÄMER / HANNES KUCH (Hg.): Verletzende Worte. Die Grammatik sprachlicher Missachtung. Bielefeld: Transcript, 2007.
HONNETH, AXEL: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, ²1998.
HÖFFE, OTFRIED: Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung. München: Beck, 2001.
KANT, IMMANUEL: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Berlin: de Gruyter, 1968. Akademie-Ausgabe IV 385–464.
— Die Metaphysik der Sitten. Akademie-Ausgabe VI 293–491.

— Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen. Akademie-Ausgabe IX 1–150.
LIEBSCH, BURKHARD: Subtile Gewalt. Spielräume sprachlicher Verletzbarkeit. Weilerswist: Velbrück, 2007.
MARGALIT, AVISHAI: Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung. Frankfurt a. M.: Fischer, 1999.
SCHÜLLER, BRUNO: Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie. Düsseldorf: Patmos, ²1980.
TUGENDHAT, ERNST: Vorlesungen über Ethik. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993.
WINGERT, LUTZ: Gemeinsinn und Moral. Grundzüge einer intersubjektivistischen Moralkonzeption. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993.
WITSCHEN, DIETER: Christliche Ethik der Menschenrechte. Systematische Studien. Münster u. a.: Lit, 2002.
— Achtung und Nächstenliebe. Zu einer Unterscheidung in Kants „Metaphysik der Sitten". *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 53 (2006), 617–634.
— Warum eigene Menschenrechtskonventionen für besonders vulnerable Gruppen? *TThZ* 118 (2009), 263–269.
— Sind Menschenrechte in jeder Hinsicht gleichwertig? Differenzierungen zur Äquivalenz-These. *Salzburger Theologische Zeitschrift* 13 (2009), 72–84.
— Trias menschenrechtlicher Verpflichtungen: Achten – Schützen – Gewährleisten. Exemplifiziert anhand des Rechts auf Religionsfreiheit. *ThPh* 84 (2009), 237–249.

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

INFORMATIONSSPLITTER

Ethik und Verantwortung in der Medizin

Der Tenor des vom Europäischen Forum Alpach, der Österreichischen Ärztekammer und der Ärztekammer für Wien am 17. und 18. November 2010 veranstalteten Symposiums „Medizin und Ethik" war, dass die ethischen Herausforderungen an Medizin und Wissenschaften ständig steigen und daher ein kommunikationsoffenes „Miteinander" von Arzt und Patient in Zukunft unabdingbar sei.

Folgende Bereiche wurden dabei vorrangig thematisiert:

„Statistische Widersprüchlichkeiten" und falsche Darstellungen in der Früherkennungsmethodik – adäquater Umgang mit dem Wertesystem von Patienten zur Diagnostik und Behandlung – das Spannungsfeld zwischen der Selbstverantwortung der Patienten und der Aufklärungsverantwortung des Arztes.

Präsentiert wurde auch eine von einer Medizinstudentin bei 180 Personen durchgeführte Erhebung zum Thema „Patientenautonomie und therapeutische Partnerschaft", die zum Ausdruck brachte, welchen Stellenwert Vertrauen, gegenseitige Achtung, Kompetenz, positive Einstellung des Arztes, Zeit, Aufmerksamkeit und Verständnis im Arztgespräch einnehmen.

Ein weiterer thematischer Schwerpunkt der Tagung war „Die Sprache der Medizin", wo es um den „richtigen Ton" im Gegenüber von Patienten, Angehörigen und Mitarbeitern ging, sei die Sprache der Medizin – so eine der aufgestellten Hypothesen – doch inkulturiert und häufig auch moralisierend.

Kommunikation und Sprache standen auch im Mittelpunkt der Diskussionsrunde „Kommunikative Kompetenzen im Rahmen des Medizinstudiums", wo von der „lernfähigen Arztpersönlichkeit" die Rede war. Als beispielgebend in diesem Zusammenhang wurde der Modellstudiengang Humanmedizin an der Medizinischen Klinik und Poliklinik Charité in Berlin vorgestellt, der lebenslanges Lernen, Kommunikationsstärke und Verantwortungsbewusstsein in seinem Curriculum verankert habe.

Abschließend wurde noch auf die „Ethik der Kommunikation von Medizin und Gesundheit" bezogen auf die Medien eingegangen, wo die Missinterpretation medizinischer Studien aufgrund mangelhafter Ausbildung sowie die Weiterleitung von Falschinformationen an die Öffentlichkeit angesprochen wurden. Ebenso im Mittelpunkt der Debatte standen das Thema Lobbyismus durch die Pharmaindustrie und die Rolle medizinischer Online-Plattformen.

Die Veranstaltungsreihe soll 2011 mit einem neuen thematischen Schwerpunkt fortgesetzt werden.

Nähere Informationen und Fachvorträge der Veranstaltung unter: www.alpbach.org

ETHICA 19 (2011) 1, 37–50

GIOVANNI MAIO

DIE WUNSCHERFÜLLENDE MEDIZIN AUF DEM IRRWEG

Eine ethische Kritik des Enhancements

„Wem genug zu wenig ist, dem ist nichts genug." (Epikur)

Giovanni Maio, absolvierte Studien der Philosophie und Medizin in Freiburg, Straßburg und Hagen; Habilitation für Ethik in der Medizin an der Universität zu Lübeck. 2002 Berufung in die Zentrale Ethik-Kommission für Stammzellenforschung durch die Bundesregierung. 2004 Ruf auf das Ordinariat für Biomedizinische Ethik nach Zürich. 2005 Ruf auf die Universitätsprofessur für Bioethik/Medizinethik an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Direktor des Instituts für Ethik und Geschichte der Medizin. Geschäftsführender Direktor des Interdisziplinären Ethikzentrums Freiburg; Mitglied des Ausschusses für ethische und juristische Grundsatzfragen der Bundesärztekammer. Arbeitsschwerpunkte sind die anthropologischen Grundlagen der Bioethik und die Verbindung zwischen Philosophie, Theologie und Medizinethik.
Neueste Publikationen: *Mensch ohne Maß? Reichweite und Grenzen anthropologischer Argumente in der biomedizinischen Ethik.* Freiburg: Alber, 2008 (mit J. Clausen u. O. Müller); *Ethik in Strukturen bringen. Denkanstöße zur Ethikberatung im Gesundheitswesen.* Freiburg: Herder, 2010 (mit W. Heinemann); *Mittelpunkt: Mensch. Ethik in der Medizin.* Stuttgart: Schattauer, 2011 (i. Dr.).

Die moderne Medizin befindet sich gegenwärtig in einem grundlegenden Transformationsprozess. Galt sie lange Zeit in der Regel als eine Praxis, die von Patienten angerufen wurde, so entwickelt sie sich seit den letzten Jahren zunehmend zu einem Dienstleistungssektor, der nicht mehr nur auf Nachfrage hin aktiv wird, sondern mit medizinischen Angeboten potentielle ‚Konsumenten' geradezu umwirbt. Diese Veränderung der Medizin führt – unterstützt durch die zeitgenössische Wertschätzung der Selbstentfaltung – dazu, dass immer mehr Bereiche der Medizin als Dienstleistungsbereiche konzipiert werden, welche als Angebot abgefragt werden können. Damit tritt an die Stelle des „klassischen" normativen Leitbegriffs der ärztlichen Hilfe in vielen Bereichen die wunscherfüllende Dienstleistung, die meist für wertneutral gehalten wird.

Angesichts des gegenwärtigen dynamischen Wandels in der Medizin ist schon jetzt absehbar, dass wunscherfüllende Dienstleistungen in Zukunft ver-

stärkt angeboten werden, unterstützt von pharmazeutischen Unternehmen, die hier einen besonders lukrativen Markt sehen. Hinzu kommt, dass viele Kliniken und Praxen angesichts ökonomischer Engpässe zusätzliche Einnahmequellen durch die Dienstleistungsmedizin sehen werden, die nicht selten als existenzsichernd betrachtet werden. Dies bedeutet einen tiefgreifenden Identitätswandel der Medizin, was je nach Standpunkt ganz unterschiedlich bewertet wird. Manche wollen die Medizin begrenzt wissen auf die Kernbereiche der Heilung, Linderung und Prävention von Krankheiten, während andere die Aufgabe der Medizin gerade darin sehen, auch Dienstleistungen auf Wunsch des Begehrenden zur Verfügung zu stellen, wobei diese Wünsche inhaltlich weder zu prüfen oder gar zu bewerten seien.

1. Wo spielen Enhancement-Ansätze in der Medizin eine Rolle?

Es gibt mittlerweile eine schier unübersehbare Vielzahl von Interventionen in der Medizin, die nicht der Krankheitsbehandlung, sondern der Optimierung menschlicher Leistungen oder Qualitäten dienen. Die Enhancement-Ansätze lassen sich nach den von ihnen jeweils verfolgten Zielen unterscheiden. Eine wichtige Rolle spielt die Erzielung einer „besseren" Erscheinungsform des Menschen. Das umfasst alle körpermodifzierenden Eingriffe ohne Krankheitsbezug, Körpermodifikationen also, die sich allein auf das äußere Erscheinungsbild auswirken. Traditionell gehört hierzu die Ästhetische Medizin, die in den letzten Jahren immer stärker nachgefragt wird und zu bislang kaum bekannten Ausformungen wie der Ästhetischen Chirurgie bei Minderjährigen oder im Intimbereich geführt hat. Ganze Bereiche der Medizin haben ihren Fokus in ausgeprägter Weise auf die Ästhetik ausgerichtet oder auf dieses Ziel hin verlagert, allen voran weite Teile der Zahnmedizin. Aber auch Disziplinen wie die Dermatologie oder die Gynäkologie orientieren sich in zunehmendem Maße an ästhetischen Zielsetzungen. Doch haben körperoptimierende Ansätze in der Medizin nicht nur die Ästhetik als Ziel. Bei der Wachstumshormonsubstitution bei Minderjährigen beispielsweise besteht das Ziel in der „Optimierung" der Körperlänge.

In eine zweite Kategorie fallen jene Optimierungen, die nicht auf die äußere Erscheinung abzielen, sondern auf die Leistungsfähigkeit, sowohl die körperliche als auch die geistige. Zu nennen wären hier Doping im Sport zur Steigerung der körperlichen und Neuroenhancement zur Steigerung der geistigen Leistungen des Menschen. Eine dritte Kategorie beschäftigt sich mit dem spezifisch emotionalen Bereich: hierzu zählen alle Ansätze der stimmungsauf-

Tab. 1: Einteilung der nicht krankheitsbezogenen wunscherfüllenden Ansätze in der Medizin

Zielsetzungen bezogen auf körperliche Erscheinung
a. Ästhetik (Ästhetische Chirurgie, Ästhetische Zahnheilkunde, Brustimplantate etc.)
b. Körperlänge (Wachstumshormone bei Minderjährigen)

Zielsetzungen bezogen auf menschliche Leistungen
a. Motorische Leistungen (Sportdoping)
b. Kognitive Leistungen (Neuroenhancement)
c. Sensorische Leistungen (Optimierung des Seh- oder Hörvermögens über Implantate, Brain-Machine-Interfaces)

Zielsetzungen bezogen auf Gefühlsmomente
a. Hebung der emotionalen Stimmung (Stimmungsaufheller)
b. Aufhebung der emotionalen Empfindung (Palliative Sedierung auf Wunsch)

Zielsetzungen bezogen auf die gesamte Existenz
a. Einfluss auf die Entstehungsbedingungen (Genetische Optimierung, Selektion der „besten" Embryonen)
b. Verlängerung der Lebensspanne (Anti-Aging)

Zielsetzungen bezogen auf spezifische Präferenzen
Sectio auf Wunsch, Aufhebung des Menstruationszyklus durch Hormone etc.

hellenden Methoden sowie Ansätze, die Emotionen – auf Wunsch – gänzlich auszuschalten. Man denke hier etwa an den sich immer weiter ausbreitenden Bereich der „palliativen Sedierung". Eine vierte Kategorie versucht die gesamte menschliche Existenz zu optimieren, sei dies nun durch die „Optimierung" der Anfangsbedingungen des Menschen als auch durch die „Optimierung" der jeweiligen Lebensphase, wie es von der Anti-Aging-Medizin auf die Verlängerung der Lebensspanne bezogen bereits versucht wird. Eine fünfte Kategorie orientiert sich an den je spezifischen Präferenzen Einzelner, die wiederum vielfältig sein können; man denke hier nur beispielsweise an die Optimierung der Reproduktionsphase (zum Beispiel „egg freezing") oder an die Sectio auf Wunsch.

Zur Bewertung all dieser Maßnahmen ist es entscheidend, worin man die Rolle der Medizin sieht und in welchem Maße man der individuellen Selbstbestimmung die entscheidende Legitimation zuerkennt. Zunächst zur Freiheit und Selbstbestimmung.

2. Enhancement und die Frage der Selbstbestimmung

Wer überzeugt ist, jeder Mensch solle nach seiner Fasson leben und niemand dürfe sich in seine Belange einmischen, wird Enhancement-Maßnahmen ent-

schieden zustimmen und ihre Legitimität allein davon abhängig machen, ob solche Entschlüsse wohlinformiert gefällt werden und ob damit alle Kriterien der autonomen Willensbildung erfüllt sind. Für diese Position spricht die Unmöglichkeit, ein bestimmtes Lebenskonzept als allein gültiges zu apostrophieren. Diese Einstellung verlangt, jedem die Freiheit zu lassen, sein eigenes Lebenskonzept – und sei es nur mit Enhancement-Maßnahmen erreichbar – zu verwirklichen. Lehne man hingegen Enhancement-Maßnahmen ab, bestehe stets die Gefahr der Bevormundung, weil anderen ein bestimmtes Konzept des guten Lebens aufgedrängt werde.

Hinsichtlich der Selbstbestimmung muss allerdings nochmals reflektiert werden, ob und wie weit überhaupt von selbstbestimmten Entscheidungen gesprochen werden kann, wenn sich viele Menschen in ihren Entscheidungen doch eher einem gewissen Konformitätsdruck beugen. So muss kritisch nachgefragt werden, wie selbstbestimmt jemand noch ist, der sich nur von gegenwärtigen Modetrends leiten lässt und deswegen beispielsweise aus Angst vor sozialer Benachteiligung den Weg zum ästhetischen Chirurgen wählt. Studien belegen, dass viele Menschen einen ästhetischen Chirurgen aufsuchen und dies nicht allein aus eigenem freiem Willen tun, sondern sich damit vielmehr „dem Diktat internalisierter Schönheitsstandards unterwerfen“ [1]. Viele Menschen „wünschen“ sich ästhetische Eingriffe nicht aus eigener Vorliebe für ihr „neues“ Aussehen, sondern weil sie einem gewissen soziokulturellen Normierungsdruck nicht standhalten können. Solche Patienten sind also gerade nicht die starken autonomen Menschen, auf die sich viele ästhetische Mediziner in der Begründung ihres Tuns gerne beziehen, sondern eben eher schwache Menschen, die sich in ihrem Wunsch nach ästhetischen Eingriffen dem gesellschaftlichen Konformitätsdruck beugen.[2] Ob in diesem Zusammenhang – zumindest in ethischer Hinsicht – überhaupt noch von Autonomie gesprochen werden kann, erscheint doch eher fraglich. In jedem Falle müsste einer sich selbst als helfend verstehenden Medizin eher daran gelegen sein, die Autonomie zu stärken als diese Menschen in ihrem Nachgeben gegen diesen Konformitätsdruck noch zu unterstützen. Eine Medizin jedenfalls, die nicht die Hilfe, sondern den Profit aus fehlendem Selbstbewusstsein mancher Menschen im Blick hat, ist immer als defizitär zu betrachten.

Noch weit mehr gilt dies für ästhetische Interventionen, die an Minderjährigen vorgenommen werden, wie dies leider in zunehmendem Maße geschieht.

[1] B. Herrmann: Schönheitsideal (2006).
[2] D. A. Hyman: Aesthetics and ethics (1990).

Hier kann von einer autonomen Entscheidung der Patienten erst recht nicht gesprochen werden. Eltern, die für ihre Kinder in solche Maßnahmen einwilligen, werden weder dem bestmöglichen Interesse des Kindes noch dessen späteren Autonomie gerecht, weil sie damit nur „den Wettkampf um gewollte Aufmerksamkeit durch körperliche Erscheinung“[3] unterstützen. Gerade Minderjährige als grundsätzlich vulnerable Personen nämlich unterliegen einem Konformitätsdruck unter Gleichaltrigen, der durch ästhetische Interventionen nicht gemindert, sondern eher noch verschärft wird.

Daraus allein kann jedoch nicht geschlossen werden, Enhancement-Maßnahmen wären grundsätzlich illegitim, denn immer wird es bei der Entscheidung dazu Fälle aus echter Selbstbestimmung geben. Gerade in diesen Fällen muss man Enhancement-Maßnahmen eben doch als legitim und moralisch vertretbar ansehen. Darüber hinaus wird es auch viele Fälle geben, in denen durch körpermodifizierende Maßnahmen tatsächlich auch ein reeller Leidensdruck behoben werden kann. Zu denken wäre dabei z.B. an äußerst stigmatisierende Körperformen oder an extrem abstehende Ohren bei Kindern.

3. Rolle der Medizin

Medizin als soziale Praxis hat ihre Rolle von Epoche zu Epoche und je nach den gerade an sie gestellten Erwartungen stetig verändert. Es bleibt fraglich, ob es je gelingen wird, ihr solche spezifischen Ziele zuzuschreiben, dass das Ziel der Optimierung eindeutig ausgeschlossen werden könnte. Ansätze jedenfalls, Enhancement-Maßnahmen mit Verweis auf einen fehlenden Krankheitswert abzulehnen, sind wenig überzeugend. Zum einen ist ein Krankheitsbegriff alles andere als eindeutig und klar bestimmbar, denn auch dieser wird durch subjektive Erfahrungsmomente, soziale Erwartungen und den jeweils herrschenden Zeitgeist entscheidend bestimmt. Doch selbst wenn das Vorliegen eines Krankheitswertes eindeutig ausgeschlossen werden könnte, bliebe die Frage, warum der Medizin eine Enhancement-Funktion strikt verwehrt werden sollte. Unzählig sind die Beispiele, dass Medizin schon immer auch den Gesunden im Blick hatte. Man denke nur an die Renaissance, die ein ganzes eigenes Repertoire an „medizinischer“ Literatur zur Verschönerung oder zur Verlängerung des Lebens hervorgebracht hat. Man denke an die Methoden der Kontrazeption, die zwar von der Medizin empfohlen und durch sie verschrieben werden, sich aber nicht auf eine Krankheit, sondern lediglich

[3] U. Wiesing: Die ästhetische Chirurgie (2006).

auf einen Lebensstil beziehen. Dies macht deutlich, dass allein der Verweis auf einen fehlenden Krankheitswert noch nicht ausreicht, um nur deswegen Enhancement-Maßnahmen als illegitim zu bezeichnen.

Allerdings, so die vorläufige Schlussfolgerung, wird man der ethischen Problematik des Enhancements in dieser Dichotomisierung von Autonomie und Paternalismus beziehungsweise Dienstleistungsmedizin versus Heilende Medizin nicht gerecht, weil viele Fragen, die das Enhancement mit sich bringt, eben doch tiefer gehen.

4. Was ist überhaupt eine Verbesserung des Menschen?

Die entscheidende dieser tiefergehenden Fragen, die das Enhancement aufwirft, ist die Frage nach dem Menschen. Es ist dies die Frage danach, was gut für den Menschen ist, was überhaupt eine Optimierung des Menschen darstellen könnte. Hierin liegt sicherlich der größte Schwachpunkt der gesamten Enhancement-Debatte. Die Befürworter von Enhancement betrachten jegliche Steigerung von Leistungsgrößen des Menschen per se als Optimierung. Sicherlich ist beispielsweise die Steigerung der Effektivität menschlichen Denkens und die Steigerung kognitiver Merkfähigkeiten bezogen auf bestimmte Ziele eine Verbesserung. Doch solche Verbesserungen von Fähigkeiten sind nur so lange tatsächliche Verbesserungen des Einzelnen, solange sie mit dessen spezifischen Fähigkeiten in Einklang zu bringen sind. Anders ausgedrückt: Sieht man nur das reibungslose Funktionieren in einer Leistungsgesellschaft als Ziel an, mag die durch Enhancement erreichte Leistungssteigerung eine Verbesserung darstellen. Aber es wäre zu kurz gegriffen, aus diesen singulären Fällen zu schließen, dass die Verbesserung der Leistungsfähigkeit per se schon eine Verbesserung für den Menschen sei. Hiergegen sprechen mehrere Einwände.

a) Allgemeines Enhancement hebt dessen Vorteile für den Einzelnen auf

Was beim Doping gilt, trifft auch auf das Neuroenhancement zu: Greift jeder zu Enhancern, führt dies gerade nicht zu einer Verbesserung der eigenen Position. Vielmehr entsteht eine Situation, die jener ohne Enhancer gleicht, allerdings auf höherem Niveau. Wenn also jedermann Enhancer nimmt, könnte man genauso gut darauf verzichten, da sich an der Gesamtsituation nichts ändern würde. Stattdessen aber führt die weite Verbreitung von solchen Mitteln dazu, dass Menschen, die sie eigentlich nicht nehmen wollen, sich unter Druck fühlen, es eben doch zu tun, um nicht benachteiligt zu werden.

b) Schneller und direkter ist nicht immer besser

In einer Zeit, die von Effizienzdenken geprägt ist, kommt man leicht zu dem Schluss, dass nicht nur im Beruf, sondern auch im Privatleben das Schnellere und Effizientere stets besser sei als das weniger Schnelle und nur auf Umwegen Erreichte. Hier muss man jedoch fragen, ob der Mensch nicht sogar angewiesen ist auf Hürden, Umwege und Widerstände, um reifen zu können.[4] Enhancement in diesem Effizienzdenken zielt darauf ab, das Ziel ohne Anstrengungen zu erreichen. Dies wäre für den Menschen allerdings nur dann gut, wenn die Anstrengung nur als Negativumstand für die Zielerreichung zu betrachten wäre. Würde man aber die Anstrengung bereits als Wert an sich betrachten, wäre ein solcher Enhancement-Einsatz fragwürdig. Vielmehr wäre zu überlegen, inwiefern eine Anstrengung für den Menschen von Nutzen sein könnte, weil er durch diese Anstrengung etwas hinzulernt, weil er dadurch erst das Gefühl bekommt, selbst Produzent einer Leistung gewesen zu sein, ja sich durch diese Anstrengung erst selbst erkennt.

c) Enhancement ist nicht immer ein Mittel zum Glück

Häufig wird behauptet, mit Enhancement-Mitteln, insbesondere solchen, die der Stimmungsaufhellung dienen, könne menschliches Glück schneller erreicht werden. Auch hier bedarf es allerdings eines genaueren Blicks. In der Philosophie hat die Beschäftigung mit dem Glücksbegriff eine lange Tradition. Eine wichtige Traditionslinie dieser Glücksbegriffsbestimmung beginnt schon mit ARISTOTELES. Für ihn ist die Glückseligkeit nicht einfach ein Zustand des Wohlbefindens, sondern vielmehr eine Tätigkeit, in der sich unser rationales Tun optimal verwirklicht. Menschliches Glück stellt sich nach ARISTOTELES dann ein, wenn ein Lebensvollzug durch die Aktualisierung spezifisch menschlicher Tugenden am besten gelingt. Glück stellt sich dann ein, wenn der Lebensvollzug gelingt. Für ARISTOTELES bedeutet Glück nicht eine bloße Seelenlage im Sinne von Wohlbefinden.

Zwar wurden in der Philosophie auch andere Konzeptionen von Glück entworfen, aber bereits ARISTOTELES' Glücksbegriff lässt erkennen, dass das Glück als Zielsetzung von Enhancement-Maßnahmen unweigerlich die Frage aufwirft, welche Konzeption von Glück wir damit meinen. Für ARISTOTELES jedenfalls hat Glück eben mit dem Lebensvollzug zu tun und kann nicht als reine Gefühlsbewegung betrachtet werden. Damit lässt sich – zumindest aus

[4] J. BOLDT/G. MAIO: Neuroenhancement (2009).

dieser wirkmächtigen philosophischen Tradition heraus – sagen, dass das etwaige Ziel der Medizin, Glück durch die pharmakologische Herbeiführung eines Glücksgefühls zu verwirklichen, sinnlos wäre. Denn mit diesem Vorgehen kann kein Glück im eigentlichen, im aristotelischen Sinn hervorgebracht werden.

Eine Medizin, die die Verbesserung des Menschen durch eine Evozierung von Glücksgefühlen anstrebt, meint ja nur, etwas vom Glück zu verstehen oder gar zu seiner Entstehung beizutragen. Sie übersieht dabei jedoch, dass es zur Erreichung des wahren Glücks mehr bedarf als die effiziente Herstellung eines Glücksgefühls.

5. Enhancement jenseits von Leistungssteigerung: das Beispiel der Ästhetischen Chirurgie

Bis hierher haben wir Enhancement-Maßnahmen lediglich unter dem Aspekt der Leistungssteigerung betrachtet. Nicht alle Enhancement-Ansätze aber verfolgen dieses Ziel. Das gilt besonders für die Ästhetische Chirurgie. Zur Bewertung dieses Enhancement-Sektors bedarf es daher einer gesonderten Reflexion.

a) Der Körper als Projekt

Eine ethische Einordnung der Ästhetischen Medizin ist nur möglich, wenn man die Expansion der Ästhetik in der Medizin in einem etwas größeren Zusammenhang betrachtet. Letztlich ist das Aufblühen der Ästhetischen Medizin keine Errungenschaft der Medizin. Vielmehr ist diese weite Verbreitung Ausfluss einer bestimmten, von der Wettbewerbsgesellschaft geprägten Denkweise. Die Wünsche nach immer mehr ästhetischen Eingriffen am Körper sind nur vor dem Hintergrund richtig zu begreifen, dass der Körper selbst immer mehr zum Projekt gemacht wird, der nur noch zur Darstellungsmöglichkeit des Menschen in seinem sozialen Umfeld zu dienen hat. Viele Studien belegen, dass dem äußeren Erscheinungsbild auch im Berufsleben eine entscheidende Rolle beigemessen wird, und zwar wesentlich häufiger als dies etwa noch bis vor wenigen Jahren der Fall war. Heutzutage gelten gerade körperliche Merkmale als Indizien für bestimmte Persönlichkeitsmerkmale, und es sind immer häufiger die körperlichen Erscheinungsformen, die über einen etwaigen Wettbewerbserfolg mitentscheiden. Insbesondere ein dynamisches und jugendliches Aussehen wird immer öfter als entscheidender Vorteil für die eigene Karriere betrachtet. Das bedeutet, dass der Körper nun weniger als

etwas Gegebenes betrachtet wird, sondern immer mehr als das Produkt einer Leistung, die man erbringen kann – aber auch unablässig erbringen muss, will man im Konkurrenzkampf nicht abgehängt werden. Das wiederum bedeutet nichts anderes als eine Vorstellung, man könne sich nicht nur durch eine Ausbildung, sondern eben auch mit dem eigenen Äußeren gewissermaßen weiterqualifizieren. Unweigerlich aber führt dies dazu, als moderner Wettbewerbsmensch immer mehr dem Imperativ zu folgen, schön sein zu müssen. Dieses Schönsein-Müssen wird zuweilen zur Last, weil mancher sich diesem Diktat kaum entziehen kann und damit letztlich fast schon versklavt wird. Dieser Zustand ist durchaus mit dem Doping im Leistungssport vergleichbar. Denn je schneller sich die Wettbewerbsspirale dreht, desto mehr sind diejenigen im Nachteil, die sich diesem Wettbewerb eigentlich nicht aussetzen wollen. Das wiederum führt dazu, dass schließlich auch jene mitgerissen werden, die ursprünglich gar nicht mitmachen wollten. In letzter Konsequenz bedeutet die zunehmende Verbreitung der Ästhetischen Medizin, dass ihre Inanspruchnahme zur Verpflichtung wird. Wer heute nicht „schön" ist, der ist selbst dafür verantwortlich, denn er hätte etwas dagegen tun können. Der Darmstädter Philosoph GERNOT BÖHME hat hierzu bemerkt, dass Schönheit zunehmend in einem Maße erwartet werde wie sonst nur korrektes Benehmen.[5]

b) Schönheit als das Nichtherstellbare

Zwar ist all das nicht die Schuld der Ästhetischen Medizin. Man könnte sogar meinen, gerade dieser Zusammenhang zeige auf, dass das Grundproblem hier eher in der Gesellschaft liege und die Medizin daher nicht für diese Entwicklung verantwortlich gemacht werden könne. Das ist zwar nicht falsch, aber eben doch nur die halbe Wahrheit. Denn zu kritisieren ist ja nicht die Ästhetische Medizin per se, sondern die Art und Weise, wie sie mit diesem Trend, dieser gesellschaftlichen Entwicklung umgeht. Das Problem der Ästhetischen Medizin besteht darin, diesen Trend durch ihre eigene Werbung zuweilen gerade noch zu verstärken. So suggeriert sie, dass sie mittels Veränderung der äußeren Form Attraktivität und gar Glück evozieren könne. Vernachlässigt wird dabei, dass Attraktivität zwar mit der äußeren Form korreliert, aber nicht in ihr aufgeht. Zur Attraktivität gehören ebenso die Ausstrahlung und die Natürlichkeit einer Person. Erst in diesem Zusammenspiel von äußerer Erscheinungsform, bestimmter charismatischer Ausstrahlung und natürlich-un-

[5] G. BÖHME: Leibsein als Aufgabe (2003).

gezwungener Erscheinung entsteht Attraktivität. Schließlich ist Attraktivität gerade die wahrgenommene Einheit von äußerer Form und innerer Ausstrahlung. Sobald diese beiden Aspekte als diskonkordant wahrgenommen werden, entsteht genau das Gegenteil von Attraktivität. Das lässt sich gerade an dem „püppchenhaften" Aussehen gestylter Mädchen sehr gut erkennen. Indem die Ästhetische Medizin verspricht, mittels Laser Attraktivität herstellen zu können, sind ihre Versprechungen zuweilen zu vollmundig, ja stellen nachgerade Propaganda dar. Dadurch werden viele Menschen verunsichert, weswegen ein solches Versprechen geradezu verantwortungslos ist.

Dies gilt auch für das von der Medizin oft gemachte Versprechen, „Schönheit" zu erschaffen. Wer Schönheit nur mit einer bestimmten äußeren Form in Verbindung bringt, zeigt damit ein reduktionistisches Verständnis von Schönheit.[6] Schönheit ist nicht das, was nur mittels einer äußeren Form erreicht werden kann, sondern Schönheit ist letztlich das, was der ganze Mensch zum Ausdruck bringt, also nicht die Form allein. Ein Weiteres kommt hinzu: Je mehr die Ästhetische Medizin Menschen zur „Schönheit" verhelfen will, desto mehr läuft sie Gefahr, nicht Schönheit, sondern Uniformität zu generieren. Durch eine solche Standardisierung sorgt die Ästhetische Medizin letztlich dafür, dass sich diese Menschen von der eigentlichen und eigenen Schönheit entfernen, hat Schönsein doch auch immer etwas mit Außergewöhnlich-Sein zu tun. Deshalb ist das Vorhaben, durch Generierung von Standardformen Schönheit zu generieren, genauso vermessen wie das Versprechen, allein mit der Körperform einen Wettbewerbsvorteil durch größere Attraktivität „herzustellen". Schönheit als Äußerlichkeit ist mittlerweile zur Ware geworden, und die Ästhetische Medizin nutzt diese gesellschaftliche Entwicklung zu ihrem eigenen finanziellen Vorteil aus. Dabei bedenkt sie nicht, dass sie à la longue nur verlieren kann, wenn sie nicht sorgsam genug mit ihren Versprechen und ihrer Wunscherfüllung umgeht. Somit wird auch am Beispiel der Ästhetischen Chirurgie also nochmals deutlich, dass das wahre Ziel des Enhancements die Einsparung von Zeit, die Vermeidung von Aufwand, die Erreichung eines jedweden Zieles mittels einer Abkürzung ist. Nicht der Weg ist hier das Ziel, sondern man hat nur das Ziel im Auge, das heißt, alleine die rein äußere Form.

[6] G. Maio: Medizin auf Wunsch? (2007).

6. Effizienzsteigerung als gutes Ziel für den Menschen?

„Der Mensch soll nicht die Erfüllung von Wünschen durch die Götter erflehen, da niemand weiß, was ihm wirklich nottut." (Diogenes Laertius VIII 9)

Die Möglichkeiten des Enhancements können als Befreiung aus den Zwängen der menschlichen Natur und als der Triumph technischen Einfallsreichtums betrachtet werden. Man kann darin aber auch die Vorboten einer Zukunft erkennen, in welcher der Mensch im Gegenteil zum Sklaven seiner eigenen Technik wird, einer Technik, die ihn von sich selbst sogar entfremdet.

a) Offenheit des Lebensvollzugs als wahres Ziel

Die Methoden des Enhancements sind darauf ausgerichtet, die Mittel zu optimieren, um ein für evident gehaltenes Ziel schneller oder besser zu erreichen. Durch diese Fokussierung auf die Optimierung der Mittel gerät jedoch allzu leicht aus dem Blick, worauf es wirklich ankommt. Die Konzentrierung auf die Beschleunigung ist nicht nur eine Erweiterung, als welche sie oft wahrgenommen wird, oder eine Vergrößerung des Spielraums. Im Gegenteil: Allzu oft wird damit das Leben selbst eingeengt und auf eine sehr enge Perspektive reduziert. Dabei erscheint doch das Ziel so klar und unumstößlich zu sein: schneller soll es gehen. Aber kommt es darauf überhaupt an? Mit der ausschließlichen Fokussierung auf ein einziges bestimmtes Ziel sein Leben zu führen, bedeutet doch, sich für Alternativen zu verschließen, sich zu verschließen für all die Wendungen und Überraschungen, für das Unerwartete, womit das Leben aufwartet. Ein Grundproblem des Enhancements ist daher nicht die Beschleunigung per se, sondern die der Beschleunigung inhärente Ausblendung der Weite des Lebens, die Verkennung des Werts eines Umweges, die Ignorierung des Sinns eines grundsätzlich offenen Lebensvollzugs.[7] Es geht hier gar nicht um eine Glorifizierung des Scheiterns, aber die Hindernisse, das punktuelle Scheitern sind nicht jene Katastrophen, für die sie oft gehalten werden. Vielmehr sind es diese Notwendigkeiten, die den Menschen häufig erst dazu befähigen, Großes zu leisten. Die Befürwortung des Enhancements lässt diesen Aspekt vollkommen außen vor und suggeriert, dass das Ziel allein das Ziel ist und nicht auch der Weg.

[7] J. Boldt/G. Maio: Neuroenhancement.

b) Bewahrung der Authentizität

„Das Große ist nicht, dies oder das zu sein, sondern man selbst zu sein." (Sören Kierkegaard)

Die Befürworter des Enhancements rekurrieren auf Prinzipien wie die Autonomie. Die Freiheit des Einzelnen sei es, die hier zum Tragen kommen solle. Vergessen wird dabei, dass zur Autonomie nicht nur Freiheit respektive Freiwilligkeit gehört, sondern ebenso die Authentizität. Der Mensch möchte seine Freiheit so ausüben, dass er sich als Autor seiner Handlungen empfindet. Er möchte selbst den Entwurf seines Lebens schreiben und sich als eigentlichen Verfasser betrachten. Wie aber ist es möglich, sich als Autor einer Handlung, eines Entwurfs zu begreifen, wenn diese Handlung als Resultat einer Medikamenteneinnahme verstanden werden muss? Wie kann es möglich sein, Autor sein zu wollen und sich gleichzeitig durch die Einnahme von Pillen selbst zu instrumentalisieren, sich zum Objekt eines pharmazeutischen Vorgangs zu machen? Was stammt letztlich noch von mir, wenn ich etwas leiste, das ein Produkt einer Medikamentenwirkung ist? Hiergegen wird immer wieder eingewandt, Kaffeetrinken werde ja auch nicht als Selbstinstrumentalisierung begriffen. Dabei wird allerdings verkannt, dass Kaffeetrinken nicht singulär auf die Funktion der Leistungssteigerung ausgerichtet ist, sondern dass das Kaffeetrinken vielmehr einen Bestandteil einer gemeinsamen Kultur darstellt, bei der der leistungssteigernde Effekt ein mehr oder weniger erwünschter Nebeneffekt unter anderen ist. Die Reduzierung des Kaffeetrinkens auf das Ziel der Leistungssteigerung ist seiner kulturellen Bedeutung nicht angemessen. Das mag man sich auch dadurch klarmachen, dass der Austausch einer Kaffeemaschine in einem Betrieb gegen einen Pillenautomaten von den allermeisten für abwegig gehalten werden würde.

c) Bewahrung des Sinnes für das Gegebene

Mit der Wahl des Enhancements hat man sich nicht nur für eine besondere Methode entschieden. Zudem nämlich stellt sich hier die Frage, was für den Menschen wirklich wichtig ist. Das Verlassen auf Enhancement geht von der grundsätzlichen Annahme aus, das Leben sei vor allen Dingen ein Projekt, eine Aufbauleistung, bei der das Produkt als Resultat der Veränderung zu betrachten ist. Aus einer solchen Perspektive steht alles Leben und jede mögliche Situation vorrangig unter dem Aspekt des Noch-nicht-Seienden. Das Leben wird betrachtet als das noch nicht Volle, als ein Mangel, der behoben werden muss. Zwar ist es völlig richtig, dass das Leben nur gelingen kann, wenn der

Mensch es gestaltet und somit – nach MARTIN HEIDEGGER – eigentlich lebt. Zwar ist es weiterhin richtig, dass ohne die Formulierung eigener Ziele das Leben sich nicht erfüllt. Dennoch ist es eine wiederum bedenkliche Einengung, wenn das Leben *nur* noch als das betrachtet wird, was zu gestalten ist. Die Freiheit des Menschen und das Gelingen seines Lebens hängen nicht nur davon ab, was er macht, sondern vor allen Dingen davon, ob es ihm gelingt, eine gesunde Balance zwischen Machenkönnen und Seinlassen zu finden. Das Erreichen dieser Balance setzt voraus, dass der Mensch lernt, dem Leben nicht nur aus der Perspektive des Noch-nicht-Seienden und Noch-zu-Machenden zu begegnen, sondern den Blick für den Sinn und Wert des bereits Gegebenen immer wieder neu zu schärfen. Das Anerkennen des Guten im Gegebensein ist das Grunddefizit einer an Enhancement-Maßnahmen orientierten Denkweise. Enhancement-Begehren schließen die Einsicht in das Wertvolle des Gegebenen geradezu aus und machen eine Grundhaltung der Dankbarkeit unmöglich. Ohne diese Grundhaltung jedoch wird es dem Menschen schwer fallen, so etwas wie Erfüllung zu finden, weil die Optimierung ja geradezu inhärent das Unabschließbare enthält. Je mehr optimiert wird und damit das Gefühl der Dankbarkeit für das Gegebene ausgeklammert wird, desto mehr wird der Mensch in eine Tretmühle gezwungen, bei der es nie ein Genug an Optimierung geben wird.

Zusammenfassung

MAIO, GIOVANNI: **Die wunscherfüllende Medizin auf dem Irrweg. Eine ethische Kritik des Enhancements.** ETHICA 19 (2011) 1, 37–50

Die Orientierung der Medizin an den Wünschen ihrer Patienten, die zunehmend als Kunden und Konsumenten betrachtet werden, hält immer weiter Einzug in den medizinischen Alltag. Wie selbstverständlich folgt die Medizin diesem Trend, ohne darüber nachgedacht zu haben, ob die komplette Loslösung vom individuellen Leid des Patienten und die Hinwendung zur reinen Wunscherfüllung eine segensreiche Entwicklung für die Medizin sein kann. Es stellt sich die Frage, inwiefern die Medizin als Praxis, die sich von ihrer Kernidentität her der Hilfe verschreibt, dieser ihrer Identität gerecht wird, wenn sie so bereit-

Summary

MAIO, GIOVANNI: **The "wish-fulfilling medicine" getting off the track. An ethical criticism of enhancement.** ETHICA 19 (2011) 1, 37–50

The orientation of medicine towards the desires of patients, who are increasingly considered as clients and consumers, is becoming common practice. As if it were the most natural thing in the world, medicine is following this trend without having reflected upon the question whether the complete ignorance of a patient's grief and the turning to a mere fulfilment of individual desires signifies a beneficient development of medicine as such. The problem is in how far medicine as a practice, the main identity of which is to help the suffering, comes up to this kind of expectation if it eagerly follows the trend of enhancement and strives

willig dem Trend des Enhancements folgt und jeden Wunsch erfüllt, ganz gleich, von welchen Motiven und Grundannahmen er geleitet ist. Der Beitrag untersucht in kritischer Hinsicht die Enhancement-Orientierung in der Medizin. Zentraler Fokus der Kritik ist die Frage der Authentizität von Kundenwünschen und die Glorifizierung des Effizienzgedankens, wie er aus der Ökonomie kommend das gesamte Leben durchzieht. Als Schlussfolgerung verweist der Beitrag auf den Wert der Umwege und den Wert des Gegebenen als neu zu entdeckende Gesichtspunkte im Umgang mit Enhancement-Maßnahmen.

Anthropologie
Enhancement
Identität der Medizin
Wert des Gegebenen
Wunscherfüllende Medizin

to fulfil whatever is wanted, independent of motives or basic assumptions. The author critically examines the enhancement-orientation of medicine, with the central focus of criticism being the question of authenticity of the patients' desires as well as the glorification of the idea of efficiency which, like in the business world, runs through whole life. In conclusion he points to the value of more indirect ways as well as the value of facts as they are so as to discover them as new aspects in dealing with enhancement-measures.

Anthropology
enhancement
identity of medicine
value of facts as they are
wish-fulfilling medicine

Literatur

Böhme, G.: Leibsein als Aufgabe. Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht. Kusterdingen: Die Graue Edition, 2003.

Boldt, J./G. Maio: Neuroenhancement. Vom technizistischen Missverständnis geistiger Leistungsfähigkeit. In: O. Müller/J. Clausen/G. Maio (Hg.): Das technisierte Gehirn. Neurotechnologien als Herausforderung für Ethik und Anthropologie. Paderborn: Mentis-Verlag, 2009, S. 381–395.

Herrmann, B.: Schönheitsideal und medizinische Körpermanipulation. *Ethik in der Medizin* 18 (2006) 1, 71–80.

Hyman, D. A.: Aesthetics and ethics: The implications of cosmetic surgery. *Perspectives in biology and medicine* 33 (1990) 2, 190–202.

Maio, G.: Medizin auf Wunsch? Eine ethische Kritik der präferenzorientierten Medizin, dargestellt am Beispiel der Ästhetischen Chirurgie. *Deutsche Medizinische Wochenschrift* 132 (2007) 43, 2278–2281.

Wiesing. U.: Die ästhetische Chirurgie. Eine Skizze der ethischen Probleme. *Zeitschrift für medizinische Ethik* 52 (2006) 2, 139–154.

Wijsbek, H.: The pursuit of beauty: the enforcement of aesthetics or a freely adopted lifestyle? *Journal of Medical Ethics* 26 (2000), 454–459.

Prof. Dr. Giovanni Maio, Institut für Ethik u. Geschichte der Medizin,
Universität Freiburg, Stefan Meier-Str. 26, D-79104 Freiburg i. Br.
maio@ethik.uni-freiburg.de

ETHICA 19 (2011) 1, 51–83

STEPHAN GOERTZ

THEOZENTRIK ODER AUTONOMIE?

Zur Kritik und Hermeneutik der Moral der Moderne bei Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.

Stephan Goertz (Jg. 1964), Studium der Katholischen Theologie in Münster und Bochum. Promotion (1998) und Habilitation (2003) im Fach Moraltheologie in Münster. Lehrstuhlinhaber für Moraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät Mainz.
Jüngste Buchveröffentlichungen: mit Katharina Klöcker (Hg.), *Ins Gespräch gebracht. Theologie trifft Bioethik*, Ostfildern 2008; mit Herbert Ulonska (Hg.), *Sexuelle Gewalt. Fragen an Kirche und Theologie*, Münster/Berlin 2010.

„Die Moderne will, dass es besser wird.
Der Nachfolger der Moderne will, dass es (wieder) gut wird."
Hermann Krings

In seinen ethischen Schriften formuliert JOSEPH RATZINGER/BENEDIKT XVI. eine Alternative: Der Gläubige, dem es um Wahrheit gehe, müsse sich entscheiden, ob er sein Handeln vor dem säkularen Publikum und dessen Moral oder vor dem göttlichen Schöpferwillen und seiner Kirche verantworten wolle. Nur das Stehen in der göttlichen Wahrheit könne verhindern, die Mitte des christlichen Glaubens und seiner Praxis, die Liebe Gottes, zu verfehlen. Auf diesen Kern des Evangeliums gelte es sich im Glauben und Handeln zurückzubesinnen. Von dorther sollen Antworten auf die moralischen Herausforderungen der Gegenwart gefunden werden. Die zahlreichen Interventionen RATZINGERS/BENEDIKT XVI. in das Gebiet der Moraltheologie hinein sind ohne diese explizit theologische Intention nicht zu verstehen. Die beiden Enzykliken *Deus Caritas est*[1] (2005) und *Caritas in Veritate*[2] (2009) sind geprägt von einer theozentrischen Perspektive, die bis hinein in die Begrifflichkeit ihre augustinische Herkunft nicht verleugnet.[3]

[1] BENEDIKT XVI.: Enzyklika *Deus Caritas est*, AAS 98 (2006), 217–252 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 171, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2005).
[2] BENEDIKT XVI.: Enzyklika *Caritas in Veritate* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 186, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2009).
[3] Vgl. C. MAYER: Die theozentrische Ethik Augustins (2009).

Der uns im Werk RATZINGERS/BENEDIKT XVI. begegnende Zusammenhang aus theologischer Zentrierung, Gegenwartsanalyse und Moralkritik soll im Folgenden rekonstruiert werden, um eine theologisch wie kirchenpolitisch gewichtige Denkform verstehen und einordnen zu können. Zunächst soll dabei an die Nichtselbstverständlichkeit einer jeden Gesellschaftskritik erinnert werden (I), um daran anschließend das theozentrische Motiv (II) und die praktische Relevanz der Gegenwartskritik RATZINGERS darzulegen (III), die den Menschen an einem Scheideweg sieht (IV), an dem er sich zum Autonomieanspruch der Moderne verhalten muss (V). Erst nach einer Klärung des programmatischen Autonomiebegriffs (VI) können die frühen theologisch-anthropologischen Optionen RATZINGERS eingeordnet werden (VII) in ihrem Impetus gegenüber kultureller Liberalität (VIII). Nochmals ist dann auf das gegenwärtige Selbstverständnis einer endlichen Autonomie einzugehen (IX), um daraufhin zu zeigen, wie sich eine in der Denkform RATZINGERS offenbarende Leerstelle in der theologisch-ethischen Reflexion bemerkbar macht (X). Ein kurzer Ausblick will der Überwindung der Alternative zwischen Theozentrik und Autonomie dienen (XI).

I. KRITIK UND HERMENEUTIK DER GEGENWART

Die Soziologie ist als „die für unsere Zeit spezifische Herausforderung für die Theologie" bezeichnet worden.[4] Zu Recht, versucht sie doch alles, „was sie beschreibt, mit dem Index gesellschaftlicher Konstruiertheit und Bedingtheit"[5] zu versehen, also auch das Reden über Gott. Jede theologisch motivierte Gesellschaftskritik kann daher soziologisch durch den Hinweis unterlaufen werden, dass es ein Außen, von woher eine Kritik ihre Maßstäbe beziehen will, nicht gibt. Vielmehr sei „die Gesellschaft als das umfassende System aller Kommunikation (...) weder gut noch schlecht, sondern nur die Bedingung dafür, dass etwas so bezeichnet werden kann."[6] Auch die Theologie droht damit in den wissenssoziologischen Mahlstrom gesogen zu werden. Dagegen wird sie sich wehren wollen, denn für sie kann Gesellschaft nicht das letzte erreichbare Referenzsystem sein. Theologie beobachtet die Wirklichkeit des

[4] P. BERGER: Auf den Spuren der Engel (1991), S. 55.
[5] A. NASSEHI: Der soziologische Diskurs der Moderne (2006), S. 368.
[6] N. LUHMANN: Paradigm lost (1990), S. 36 (die Hegel-Preis-Rede Luhmanns ist jetzt auch abgedruckt in: Die Moral der Gesellschaft, hg. von Detlef Horster, Frankfurt a. M. 2008, S. 253–269). Vgl. auch G. GEBHARD/S. MEISSNER/S. SCHRÖTER: Kritik der Gesellschaft? (2006).

Menschen unter der Prämisse des biblisch bezeugten Heilswillens Gottes. Das tut sie freilich nicht, um damit das wissenschaftstheoretische Prinzip des *etsi deus non daretur* zu widerrufen. Gott ist keine wissenschaftliche Erkenntnismethode. Dies zu konstatieren aber erledigt nicht den Gottesgedanken. Menschliches Handeln kann sich etwa weiterhin schöpfungstheologisch als in seiner Freiheit verdankt begreifen, wenn es auf die Aufkommensbedingungen seiner Fähigkeit zur Selbstbestimmung reflektiert. Im christlichen Glauben beziehen sich Menschen auf einen gesellschaftstranszendenten Grund ihrer selbst und artikulieren ihre Sehnsucht nach einem Gott, der das unbedingte Seindürfen jedes individuellen Lebens über dessen Kontingenz hinaus bejaht. Inmitten einer Welt, die nur allzu oft für dieses Ja zum Menschen blind zu sein scheint, wird der Gottesglaube damit zum kritischen Moment, zur „gefährlichen Erinnerung" (J. B. Metz) an gottgewollte Lebensmöglichkeiten. Die theologische Perspektive des *etsi deus daretur* fallen zu lassen, würde zum kulturellen Verglühen der humanen Relevanz des biblischen Gottesgedankens führen.[7]

Theologisch nicht weniger unverzichtbar als dieses Wachhalten des Hoffnungspotentials christlicher Gottesrede ist dessen geschichtliche Bezeugung, denn erst auf diese Weise wird der Glaube zum Glauben konkreter menschlicher Existenz. Christologisch drängt sich dieser Zusammenhang geradezu auf. Die unbedingte Zusage der göttlichen Liebe begegnet uns in Jesus „in zeitbedingter Rede und Praxis" und darum „sollte der unbedingte Geltungsanspruch seiner Botschaft heute in Bezug auf unsere Situation begründet werden".[8] An einer Hermeneutik menschlicher Existenz in konkreter Geschichte und Gesellschaft führt theologisch demnach kein Weg vorbei. Weil diese Aufgabe aber jenseits genuin eigener Kompetenzen angesiedelt ist, muss sich die Theologie die sozialen und humanen Wirklichkeiten von anderen Wissenschaften oder auch Künsten mit erschließen lassen. Gesellschaftskritik ohne Kenntnis von Gesellschaft wird zum leeren Gerede.

In Bezug auf unsere Situation von Gott sprechen, bedeutet in der Hermeneutik RATZINGERS zum einen, die Moderne als den selbstherrlichen Versuch des Menschen anzuprangern, aus Theorie und Praxis alles Transzendente zu verbannen, und zum andern, das Bewusstsein der tiefen Zwiespältigkeiten der modernen Welt wachzuhalten, aus der allein der christliche Glaube heraus-

[7] Vgl. F.-X. KAUFMANN: Religion und Modernität (1989).

[8] H. J. POTTMEYER: Zeichen und Kriterien der Glaubwürdigkeit des Christentums (1988), S. 412.

führen könne. Den Glauben an Gott praktisch zu bewahrheiten heißt in dieser Denkform, allen Versuchungen menschlicher Selbstermächtigung kritisch zu widerstehen und das geschöpfliche Gegebensein menschlichen Lebens bis in konkrete Fragen des richtigen Lebens hinein anzunehmen.

II. WEIL GOTT IST – THEOZENTRIK ALS MOTOR VON KRITIK

Der Wille zur Eigenständigkeit der transzendenten Perspektive hat in den Unruhen der Spätantike die wirkmächtigste Theologie des Christentums entstehen lassen. In Reaktion auf die Erstürmung Roms durch die Westgoten destruiert AUGUSTINUS die irdischen Hoffnungen seiner Zeitgenossen, den mythologischen Ruhm Roms, und setzt an ihre Stelle die *civitas dei*, die allen irdischen Hinfälligkeiten enthoben ist.[9] Aber es geht um mehr als um eine geschichtstheologische Deutung. Die zwei Staaten, die sich bei AUGUSTINUS gegenüber stehen, verweisen auf eine anthropologische Scheidung, und zwar auf die Scheidung zwischen den zwei Formen der Liebe: der Demut (*humilitas*) in der geordneten Gestalt der Gottes- und Nächstenliebe und dem Hochmut (*superbia*) im selbstverliebten Weltgenuss. Seine Heimat kann der Mensch in der Geschichte nicht finden, politischen Projekten ist zu misstrauen. Stattdessen wird ein historisches Ereignis zum religiösen Angelpunkt der Geschichte: Einzig und allein in Jesus Christus ist uns der Weg und das Beispiel gegeben worden, von wo aus sich die Bestimmung des Menschen klärt. Die zur wahren Erkenntnis unseres Glücks und Heils notwendige Reinigung der menschlichen Vernunft kann dabei nicht vom Einzelnen selbst bewerkstelligt werden, sondern nur mit Hilfe der Kirche.

Die Theologie JOSEPH RATZINGERS ist angetrieben von einer solchen augustinischen Sorge um die Autonomie des Gottesglaubens, welcher der Wirklichkeit erst die wahren Maßstäbe von Liebe und Gerechtigkeit vermitteln könne. Sie ist ein immer wieder durchbuchstabiertes Bekenntnis zu dem Satz: Gott gibt es.[10] Und weil es Gott gibt, und weil Gott die Wahrheit ist, erscheint jedes menschlich eigensinnige Streben nach einer guten Gestaltung von Wirklich-

[9] Vgl. dazu prägnant W. GEERLINGS: Augustinus (1999); JOSEPH RATZINGER: Glaube und Politik, Kirche und Staat (1989), Wiederabdruck in: *Die Neue Ordnung* 59 (2005), 180–182, hier 181, kommentiert seine eigene, frühe Lektüreerfahrung der *Civitas Dei* so: „Der Staat ist in der Geschichte seinem Wesen nach ‚irdischer Staat' und kann gar nicht Gottesstaat werden; die Kirche bleibt ihrem Wesen nach vom Staat verschieden. Gott ist nicht ein politisches Instrument menschlichen Handelns. Was die Kirche zum Staat beiträgt, ist anderer Art: Indem sie den Menschen für die Wahrheit öffnet, öffnet sie ihn für das Recht ..."

[10] J. RATZINGER / BENEDIKT XVI.: Jesus von Nazareth (2007), S. 85.

keit nur als der verzweifelte und immer zum Scheitern verurteilte Versuch, sich am eigenen Schopf aus dem Sumpf zu ziehen. Friede, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung als Vorboten des Reiches Gottes mit politischen Mitteln „herstellen" zu wollen, trifft auf den entschiedenen Einspruch BENEDIKTS XVI. Denn auf diese Weise werde der Gedanke des Gottesreiches säkularistisch umgebogen und zur innerweltlichen Utopie. Dann zählt nur noch das „Einrichten der Welt"[11], nur noch menschliches Machen, das sich einer auf ihren technisch-instrumentellen Einsatz reduzierten Vernunft bedient. In einer der eindringlichsten Stellen seines Jesus-Buches spricht der Doppelautor RATZINGER/BENEDIKT XVI. in wenigen, fast kargen Sätzen sein theozentrisches Credo:

> „Jesus verkündet, indem er vom Reich Gottes spricht, ganz einfach Gott, und zwar Gott als den lebendigen Gott, der in der Welt und in der Geschichte konkret zu handeln imstande ist und eben jetzt handelt. Er sagt uns: Gott gibt es. Und: Gott ist wirklich Gott, das heißt er hält die Fäden der Welt in Händen."[12]

Dieser Gott, den Jesus uns gezeigt hat, ist die Liebe. Wer nicht an diesen Gott glaubt, wer von diesem Glauben her nicht das „Ungenügen aller eigenen Leistungen verstehen gelernt" hat, für den „wird Liebe zur eigenmächtigen Tat."[13] Weltliches Handeln, im weitesten Sinne als die Gestaltung irdischer Existenz begriffen, ist für RATZINGER immer nur ein Aspekt christlichen Lebens, in dem „die Zentrierung auf das Ewige hin"[14] in rechter Zuordnung zur Geltung kommen müsse.

Nichts ist davon ausgeschlossen, von nun an unter einen kritischen theozentrischen Vorbehalt gestellt zu werden. Woraufhin alle Ansprüche auf selbstgenügsame Autonomie suspekt sind, Gott überflüssig werden zu lassen. Alle Perspektiven, die nur die Gesellschaft als letzten Horizont kennen, betrügen den Menschen um sich selbst. Stattdessen komme alles darauf an, auf Gott zu schauen und von ihm her sich zu verstehen und so die eigene Vernunft – gut augustinisch – *reinigen* zu lassen. Zum Zeugnis dafür, dass es Gott gibt, wird menschliche Existenz demnach in dem Moment, in dem sie die eigene Unfähigkeit anerkennt, sich selbst zu rechtfertigen, weil sie „Gott braucht und (...) von seiner Güte lebt"[15]. Demütig weiß der gläubige Mensch, dass er das Erbarmen Gottes braucht. Daher erbarmt er sich auch der anderen, nicht le-

[11] Ebd., S. 84.
[12] Ebd., S. 85.
[13] J. RATZINGER: Einführung in das Christentum (1968), S. 221.
[14] J. RATZINGER: Dogma und Verkündigung (1973), S. 191.
[15] J. RATZINGER/BENEDIKT XVI.: Jesus, S. 91.

diglich aus moralischem Pflichtgefühl, sondern durch Gott dazu wahrhaft befreit. Christliches Ethos lebt „entschiedene Demut und dienstbereite Güte“[16], auch hier wieder augustinische Kernbegriffe. Theozentrik wird praktisch in Formen des Widerstandes gegen weltimmanente Plausibilitäten. „Selig sind die Trauernden, denn sie werden getröstet werden“ (Mt 5,4). Selig sind die, die sich vom Unrecht und vom Bösen erschüttern lassen, die „nicht mit den Wölfen heulen, die sich nicht in das Mitläufertum mit dem selbstverständlich gewordenen Unrecht hineinziehen lassen, sondern darunter leiden.“[17] Diese Traurigkeit ist nicht verzweifelt, sondern atmet Hoffnung und verausgabt sich nicht im Zynismus. „Wer sein Herz nicht verhärtet vor dem Schmerz, vor der Not des anderen, wer dem Bösen nicht die Seele öffnet, sondern unter seiner Macht leidet (...)“[18] – dem wird Tröstung zugesagt. Wie wahnwitzig klingt angesichts menschlicher Erfahrung diese Hoffnung, der Liebe um des eigenen Heils willen zu trauen. Wer sagt, dass Gott ist, der kann nicht mehr mit Hegel konstatieren, dass die Wirklichkeit vernünftig und das Vernünftige wirklich ist.[19] Kritiklose Affirmation der Gegebenheiten wäre ein Verrat an christlicher Hoffnung. Der „grausame Würgegriff“[20] einer missbrauchten ökonomischen oder politischen Macht verhöhnt die Gerechtigkeit, knechtet die Menschen in ihrer Würde und verlangt, so der Papst, an erster Stelle eine Bekehrung des menschlichen Herzens. Denn an der Wurzel des Bösen liege die Hybris des Menschen, seine „anmaßende Selbstherrlichkeit, in der der Mensch sich zur Gottheit erhebt, selbst sein eigener Gott sein will, um das Leben ganz und gar zu besitzen und auszuschöpfen, was es nur immer zu bieten hat.“[21] Das Gegengift stellt die wahre christliche Moral dar, die für Ratzinger schon immer die Liebe ist.[22] Der Tiefenstrom aller sozialen Missstände sei die kulturelle Krise im menschlichen Selbstverständnis.

Die theologische Analyse Ratzingers traut sich zu, die „Welt von heute“ in einer Gesamtschau auf den Begriff bringen zu können, freilich jenseits gesellschaftstheoretischer Deutungsangebote. Sie entdeckt in dieser Welt vor allem „Elemente menschlicher Eigenmacht und der Abweisung Gottes“[23], ganz im

[16] Ebd., S. 107.
[17] Ebd., S. 117.
[18] Ebd., S. 118.
[19] Zur Interpretation dieser Aussage aus der Vorrede der Rechtsphilosophie (Hegel WW Bd. 7, Frankfurt a. M. 1986, 24) vgl. L. Siep: Vernunftrecht und Rechtsgeschichte (1997).
[20] J. Ratzinger / Benedikt xvi.: Jesus, S. 129.
[21] Ebd.
[22] Eine Quelle dieser päpstlichen Liebes-Moral: A. Adam: Der Primat der Liebe (1931); vgl. U. Lehner: Improper Wisdom (2007).
[23] J. Ratzinger: Dogma, S. 200.

Gegensatz zum „Optimismus der Säkularisierungstheologie“[24] und in Distanz zur vermeintlich einseitigen Wahrnehmung der Moderne durch die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (1965). Darum auch soll die Kirche sich nicht in erster Linie mit der Moderne solidarisieren, sondern als deren Korrektiv auftreten. Weil die Menschen letztlich „nach Sinn, nach Liebe, nach Unendlichkeit“[25] dürsteten, dürfe die Kirche sie nicht mit bloß irdischen Hoffnungen abspeisen. Der Vertröstungsvorwurf der Religionskritik wird hier säkularisierungskritisch gegen innerweltliche Praxis gewendet. Aber werden hier soziale Wirklichkeiten nicht zu Epiphänomenen geistiger Phänomene? Auf diese Frage wird noch näher einzugehen sein.

Christlicher Glaube ist für RATZINGER freilich mehr als nur Ferment eines kritischen Bewusstseins. „Gott aber ist ‚praktisch‘ und nicht bloß irgendein theoretischer Abschluss des Weltbildes (...).“[26] Dass ein Christentum ohne ein den Glauben bewährendes Handeln undenkbar ist, steht nicht zur Debatte, wohl aber, welche Praxis glaubwürdig den Glauben bewahrheitet.

III. ABKÜNFTIG VON GOTT – GOTTESFRAGE UND MENSCHLICHE PRAXIS

Auch in Gestalt moralischer Kritik soll für den Papst der unbedingt bedeutsame Unterschied wahrnehmbar werden, den es macht, wenn man sagt: Gott gibt es. Das Christentum wird gewarnt, sich geistig ausgelaugt und bürgerlich affirmativ in seiner Zeit einzurichten. Die Auslegung des Evangeliums soll mit moralischen Implikationen zeigen, „wie das geht: ein Mensch zu sein.“ Denn der „Mensch ist nur von Gott her zu verstehen, und nur wenn er in der Beziehung zu Gott lebt, wird sein Leben recht“.[27] In immer wieder neuen Anläufen wird von RATZINGER seit den 1960er Jahren der Primat des Empfangens vor dem Machen zum Ausweis christlichen Glaubens erklärt. Das technische und politisch-soziale „Machbarkeitswissen“ habe sich neuzeitlich zum Schaden des Menschen verabsolutiert. Dessen notwendige Relativierung setze ein anderes Denken voraus:[28]

[24] Ebd., S. 186. Aus dem Bereich der Moraltheologie wird A. AUER, Weltoffener Christ ([2]1963), dazugerechnet.

[25] J. RATZINGER: Dogma, S. 204.

[26] J. RATZINGER: „Einführung in das Christentum“ ([6]2005), S. 15.

[27] J. RATZINGER/BENEDIKT XVI.: Jesus, S. 162.

[28] Ganz folgerichtig erinnert RATZINGER, Einführung in das Christentum, S. 45, an MARTIN HEIDEGGERS Mahnung, dass der Mensch der Gegenwart nicht den „Sinn seines Seins zu bedenken“ (ebd.) vergessen dürfe. Der gemeinsame Verweis auf den Wink, den das Sein uns gibt, erklärt wiederum, warum PETER SLOTERDIJK Heideggers Denken in dieser Hinsicht als „kryp-

„Glauben heißt: das vertrauende Sichstellen auf einen Grund, der trägt, nicht weil ich ihn gemacht habe (...), sondern vielmehr eben darum, weil ich ihn nicht gemacht habe."[29]

Eine Haltung des Geltenlassens vorgegebener Wahrheiten wird zur spezifisch christlichen Existenzform und gerade diese dient RATZINGER in der Welt von heute als Korrektiv gegen die in seinen Augen verhängnisvollen aktivistischen Humanisierungsprojekte des Menschen.

Zum Exegeten des uns in Pflicht nehmenden göttlichen Willens sei uns Jesus Christus geworden, er lege uns die „Wahrheit unseres Seins"[30] aus, zu der wir zwar prinzipiell durch das Gewissen Zugang haben könnten, zu deren Erkenntnis wir aber der stetigen göttlichen Nachhilfe bedürften, vom Berg Sinai bis zur Bergpredigt. Traditionsbewusste Theologie weiß, dass diese Auslegungsgeschichte nicht abgeschlossen ist. Um sich durch diese Einsicht nicht der Beliebigkeit auszuliefern, ist theologisch beschlossen worden, in Gestalt des kirchlichen Lehramtes einen Reflexionsstopp einzubauen. JOSEPH RATZINGER stellt sich in diesem Sinne entschieden in die jüngere Tradition einer ekklesiozentrischen Moraltheologie[31], denn „letzte Verbindlichkeit"[32] könne der Mensch nicht als einzelnes Subjekt erringen. Es braucht diejenigen, die für die „Rechtheit und Einheit des Evangeliums (...) bürgen"[33], zunächst die Jünger und dann die Kirche. Darum wird die methodische Regel aufgestellt, dass die Kirche das eigentliche „lebendige Subjekt der Schrift"[34] sei. Die biblischen Autoren sind „keine autonomen Schriftsteller im modernen Sinn."[35] Nur als Teil des Gottesvolkes können sie glaubwürdig bezeugen,

totheologisch" bezeichnen kann, vgl. Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus, Frankfurt a. M. 1999, S. 29.

[29] J. RATZINGER: Einführung, S. 49.

[30] J. RATZINGER/BENEDIKT XVI.: Jesus, S. 183.

[31] Vgl. L. MELINA: Kirchlichkeit und Moraltheologie (1991). Die Ekklesiozentrik ging in der Neuscholastik bei manchen so weit, das kirchliche Lehramt zum Formalprinzip sittlicher Erkenntnis zu erheben. Siehe J. E. PRUNER: Moraltheologie (1893).

[32] J. RATZINGER/BENEDIKT XVI.: Jesus, S. 340.

[33] Ebd., S. 343.

[34] Ebd., S. 20. Diese Position wird bereits vertreten im Brief der Kongregation für die Glaubenslehre *Homosexualitatis problema* an die Bischöfe der katholischen Kirche über die Seelsorge für homosexuelle Personen vom 1.10.1986, in: AAS 79 (1987), 534–554, 545 (Nr. 5): „Es ist ebenso notwendig zu erkennen, dass die Heiligen Schriften nicht wahrhaft verstanden werden können, wenn sie auf eine Weise interpretiert werden, die der lebendigen Tradition der Kirche widerspricht. Um korrekt zu sein, muss die Interpretation der Schrift mit dieser Tradition wirklich übereinstimmen." (*Pariter necessarium omnino est agnoscere textus sacros ex veritate intellegi non posse, si interpretatione explicentur, quae vivae Ecclesiae Traditioni contradicat. Scipturarum interpretatio, ut recte fieri possit, cum hac Traditione reapse congruere debet.*)

[35] J. RATZINGER/BENEDIKT XVI.: Jesus, S. 19.

dass Jesus nur eines den Menschen gebracht hat: Gott. Für uns aber bedeutet das: „Nun kennen wir den Weg, den wir als Menschen in dieser Welt zu nehmen haben."[36] Welt und Mensch haben in der Zeit, im Christusereignis, ihre wahre und endgültige Form gefunden. Die Gottesfrage ist für RATZINGER also immer zugleich die „Frage nach der Praxis des Lebens."[37] Und er scheut sich nicht, den Glauben an die in Christus „schon eröffnete Endgültigkeit des Wesens Mensch"[38] recht unmittelbar in Antworten auf moralische Fragen münden zu lassen.[39] Die wahre Praxis – für RATZINGER immer synonym mit der jesuanischen Praxis einer entschiedenen, sich aufopfernden Liebe – hat in der Zeit Endgültigkeit erlangt. Der in Freiheit geschaffene und „in sich selbst stehende"[40] Mensch kommt durch die Gottesbotschaft Jesu wahrhaftig (wieder) zu sich, indem er in Freiheit das göttliche Liebesgebot annimmt. Er höhlt diese Freiheit aber aus, wenn er die Rückkehr zu Gott als Abhängigkeit deutet, gegen die er sich selbst behaupten muss. Autonomie ist für RATZINGER das Selber-sein-Wollen des Geschöpfes und der Wunsch, „aus eigenem ein Gott zu sein"[41], das „Unbedürftigsein vom anderen"[42]. Wahrhaft frei werden wir jedoch erst, wenn wir der „Kühnheit Gottes"[43] nachfolgen und dem Bösen die zur Versöhnung bereite Liebe entgegensetzen. Dem modernen Bewusstsein – und dieses ist für RATZINGER entweder liberal oder marxistisch[44] – bleibe genau dieser Gedanke einer in der Zeit geschenkten Endgültigkeit fremd. Denn es kenne Versöhnung nur als Werk des Menschen, nur als zukünftiges Ereignis, auf das hin der Fortschritt unterwegs sei. RATZINGERS Autonomiekritik lässt sich erst dann richtig einordnen, wenn sie als Moment des eigenen Anspruchs auftritt, unnachgiebig in der Welt von heute das Sich-Verschließen

[36] Ebd., S. 73.
[37] J. RATZINGER: Das Ende der Zeit (1999), S. 31.
[38] J. RATZINGER: Einführung, S. 214.
[39] Vgl. ebd., S. 217, zur Ehemoral.
[40] J. RATZINGER: Ende der Zeit, S. 27.
[41] Ebd., S. 28.
[42] Ebd.
[43] Ebd., S. 30.
[44] Vgl. ebd., S. 21. Wie sehr für Ratzinger jede Rezeption marxistischen Denkens theologisch selbstdestruktiv erscheint, zeigen die Notizen in: J. RATZINGER: Aus meinem Leben. Erinnerungen 1927–1977, München 1997, S. 138ff. Das Duo Liberalismus und Marxismus verbinde eine gottlose autonome Konstruktion gesellschaftlicher Ordnung, so ARTHUR F. UTZ in seiner Laudatio auf Joseph Ratzinger anlässlich der Verleihung des Kardinal-Bea-Preises 1989: Christlicher Glaube und demokratischer Pluralismus, wiederabgedruckt in: *Die Neue Ordnung* 59 (2005), 164–179, hier 172. Die bei Utz offen formulierten Vorbehalte gegenüber demokratischen gesellschaftlichen Prozessen sind Ratzinger nicht unbekannt. Utz behauptet: „Unserer demokratischen Welt fehlt die kulturelle Basis zu einem Konsens aufgrund der Vernunft. Diese Basis heißt christliche Kultur" (173).

menschlicher Existenz vor dem Gottesgedanken anzuklagen und seine katastrophalen Folgen auszumalen. Die augustinische „Scheidung der Herzen"[45] findet in dieser Theologie eine Fortsetzung. Semantisch schlägt sich dies in einer vehementen Rhetorik der Reinheit, Eindeutigkeit, Klarheit und Kompromisslosigkeit nieder. Christliche Existenz sieht sich dann unvermittelt vor eine Wahl gestellt: So zu leben, wie die Theologie RATZINGERS glaubt, dass zu leben sei, wenn es Gott gibt, oder sich dem zu entziehen und konform in der Gesellschaft und nach ihren Zielen und Maßstäben zu leben.

IV. SEHEN, WIE GOTT UNS SIEHT – AM SCHEIDEWEG DER EXISTENZ

Unsere praktischen Antworten auf die Gottesfrage werden bei RATZINGER zum Kriterium seines Urteils über unsere Epoche. Lassen wir uns von Gott bekehren? Lassen wir unser Wesen für uns selbst normative Weisung sein? Lassen wir uns zur Wahrheit unserer Existenz zurückführen? Beseelt von der Sorge um die eigene christliche Identität und im Sinne der korrektiven gesellschaftlichen Rolle der Kirche soll das Bekenntnis wieder die Kraft zur Entschiedenheit aufbringen und dabei nicht nach gesellschaftlicher Zustimmung schielen.[46] Die Profilierung der Differenzen und die Konzentration auf den eigenen Wahrheitsanspruch stellen kontextuelle Ortsbestimmungen des Glaubens deutlich in den Schatten. Von daher geht diese Theologie gegenüber *Gaudium et spes* und einem „Pathos nachgeholter Modernität"[47] merklich auf Abstand. Die Theologie RATZINGERS reklamiert, wie könnte sie anders, die Position der Transzendenz für den christlichen Gott, wie er sich in Jesus Christus den Menschen geoffenbart hat. Auf der Seite der Immanenz steht der Mensch in all seiner Unzulänglichkeit, mit seinem Hang zum Schlechten, mit seiner Erkenntnisschwäche, frei, aber stets in Versuchung, sich in der Immanenz einzurichten. In diesem Sinne ist RATZINGERS Blick auf die Welt mit den Augen Gottes eine religiöse Praxis par excellence.[48] Wir Menschen können demnach

[45] W. GEERLINGS: Augustinus, S. 72.
[46] Vgl. J. RATZINGER: Zur Lage des Glaubens (1985), S. 87: „So stehen wir folglich vor der schwerwiegenden Alternative: Entweder die Kirche findet zu einer Verständigung, zu einem Kompromiss mit den Werten, die in der Gesellschaft gelten, der sie weiterhin dienen will, oder aber sie entscheidet sich, ihren eigen Werten treu zu bleiben (und dies sind, ihrer Ansicht nach, jene, die den Menschen in seinen tiefen Bedürfnissen schützen), und dann findet sie sich gerade der Gesellschaft gegenüber im Abseits."
[47] J. RATZINGER: Dogma, S. 200. Dazu: L. BOEVE: *Gaudium et spes* and the Crisis of Modernity (2002), S. 83–94; U. RUH: Joseph Ratzinger (2007), S. 119–128.
[48] Vgl. N. LUHMANN: Die Religion der Gesellschaft (2000), S. 108.

sehen, wie Gott uns sieht, und wissen, wie er uns will. Wir stehen nicht ratlos vor der Transzendenz Gottes. Denn Gott ist nicht nur der Schöpfer allen Seins, also auch unseres menschlichen Seins, er ist vor allem ein in der Geschichte handelnder, also ein personaler Gott. Darum ist Gott für uns nicht das schlechthin unzugängliche Geheimnis. Wie er auf die Welt schaut, ist uns nicht prinzipiell verschlossen. Gott lässt sich sehen. Mit den für theologische Ohren ungewohnten Worten NIKLAS LUHMANNS:

> Wer Gott als Beobachter (und nicht einfach: als heiliges, unberührbares Objekt) beobachtet, gewinnt damit eine letzte Sinnsicherheit mit Bezug auf einen unfehlbaren Konstrukteur, der die Welt geschaffen hat, der sieht, was geschieht, und der seine Konstruktion nicht ändern wird – obwohl er es könnte. Er hat sie, wie berichtet wird, für gut befunden. Und das wird mit vielen Dogmen unterstrichen: Er hat sich vertraglich gebunden. Er sieht den Menschen als Krone der Schöpfung an. Er liebt ihn.[49]

Aber wie kann der Mensch den Beobachtergott beobachten? Ist das nicht menschliche Anmaßung, müssen wir hier nicht demütig unser Nichtwissen eingestehen? Theologische Kommunikation würde bei einer Bejahung dieser Fragen zusammenschmelzen auf das Reden vom Schweigen. Nicht nur die Theologie RATZINGERS schlägt darum einen anderen Weg ein. In seiner Selbstoffenbarung in Schöpfung und Erlösung hat Gott uns Zugang zu seinem Heilswillen eröffnet, wenn wir die Offenbarung als Offenbarung annehmen. Theologie liest dann die Welt als gottgewollte Welt, sie kommuniziert, wie Gott Unterscheidungen, die in der Welt vorkommen – frei/unfrei, gut/schlecht, wahr/unwahr, bei RATZINGER auch: gegeben/gemacht, gefunden/erfunden –, beobachtet: Er präferiert jeweils die erste Seite der Unterscheidung. Mit der theologischen Rede von einem moralischen Gott, der frei ist und Freiheit will, wird unweigerlich die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Moral aufgeworfen. Der biblische Gott ist nicht indifferent gegenüber den moralischen Affären des menschlichen Daseins. Dennoch, und das ist bei RATZINGER als Vorbehalt ständig präsent, soll sich das Christentum nicht in Moral hinein auflösen, so entschieden daran festzuhalten ist, dass Gott nicht irgendetwas will, sondern – nehmen wir einen biblischen Schlüsselbegriff: Gerechtigkeit. Wie aber kann die Eigenständigkeit der Glaubensperspektive gesichert werden, wenn Gott sich doch selbst als moralisches Wesen geoffenbart hat und wir moralische Begriffe univok zu verstehen haben? Wie kann jetzt noch ein „Transzendenzvorbehalt“[50] in die Moral eingebaut werden? Wie

[49] Ebd., S. 162f.
[50] N. LUHMANN: Religion, S. 98.

kann die Möglichkeit der kritischen Distanzierung in diesem Falle theologisch gedacht werden? RATZINGER entscheidet sich für den Weg der Distanz zu dem, was ihm als bürgerlich-liberale Lebensmoral unter modernen gesellschaftlichen Verhältnissen begegnet. Es geht ihm nicht einfach um Freiheit, Gerechtigkeit oder Glück, sondern stets um deren wahre Form. Das „Gott ist" wird überführt in die Kritik einer Moral humaner Selbstbehauptung. Es reicht demnach nicht, zu sagen, dass Gott das Gute will. Was das Gute ist, können wir überhaupt nur erkennen, wenn wir auf Gott schauen und von ihm aus humane Praxis „von innen her (...) reinigen"[51].

Aus genuin religiöser Motivation, also dem Willen der Kommunikation der Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz, wendet sich RATZINGERS Theologie dem Thema der Autonomie zu und damit einem zentralen Begriff neuzeitlichen Selbstbewusstseins. Seine Auseinandersetzung mit der Moderne lässt sich von der Frage leiten, welche Option diese Zeit, unsere Zeit, fällt: Ist Gott „der Gute, oder müssen wir das Gute selber erfinden? Die Gottesfrage ist die Grundfrage, die uns an den Scheideweg der menschlichen Existenz stellt."[52] Unsere Welt rufe nach dem großen „Exorzismus, der die Welt reinigt"[53], nach dem Bekenntnis, dass niemand als nur der eine Gott ist (1 Kor 8,4). Denn allein dieser Glaube „befreit und ‚rationalisiert' wirklich die Welt"[54], deren vergiftetes geistiges Klima einer Dekontaminierung bedürfe.

Wir haben verfolgen können, wie die Theozentrik der Theologie RATZINGERS den christlichen Glauben in eine Entscheidungssituation manövriert. Entweder nehmen wir die uns geschenkte Wahrheit unseres Wesens an, oder wir verfehlen uns in dem Wahn des eigenwilligen Machens. Theologie wird zum „Ernstfall menschlichen Lebens."[55] Die Situation des Menschen vor der Gottesfrage, wie sie RATZINGER im ersten Kapitel seiner *Einführung in das Christentum* skizziert, ist eine Situation, in der es ums Ganze geht, um alles oder nichts[56], um eine „grundlegende Option gegenüber der Wirklichkeit."[57] Abermals klingt AUGUSTINUS nach:

> Glauben bedeutet die Entscheidung dafür, dass im Innersten der menschlichen Existenz ein Punkt ist, der nicht aus dem Sichtbaren und Greifbaren gespeist und

[51] J. RATZINGER: Dogma, S. 201; vgl. dazu M. BÖHNKE: Purificatio? (2008), 225–242.
[52] J. RATZINGER / BENEDIKT XVI.: Jesus, S. 57.
[53] Ebd., S. 210. Von einem notwendigen befreienden Exorzismus der heutigen „Wissenschafts- und Arbeitswelt" spricht schon RATZINGER: Dogma, S. 201.
[54] Ebd., S. 211.
[55] J. RATZINGER: Einführung, S. 18.
[56] Vgl. ebd., S. 20.
[57] Ebd., S. 27.

> getragen werden kann, sondern an das nicht zu Sehende stößt, so dass es ihm berührbar wird und sich als eine Notwendigkeit für seine Existenz erweist.[58]

Hier nun ist der Ort, an dem RATZINGER sich und uns mit der Frage konfrontiert, wie es um diese Strukturen des Christlichen gegenwärtig bestellt ist. Auf welche Seite der zu treffenden Entscheidung hat sich die Moderne geschlagen: Unsichtbares oder Sichtbares, Gott oder Nicht-Gott?

V. AUTONOMIE ALS REBELLION – DIE MODERNE UNTER VERDACHT

RATZINGER erkennt die Substanz des Christlichen darin, dass der erlösungsbedürftige Mensch sich zur Wahrheit seines Seins zurückführen, das Gute sich schenken und zusagen lässt. Nicht die Weltlichkeit der Welt, sondern die Göttlichkeit Gottes treibt diese Theologie um. Auf ihrer Agenda steht eine „fundamentale Kritik der Neuzeit und des modernen Denkens"[59]. Wie jedoch stets zu fragen ist, von welchem Gott die Theologie spricht, so auch, von welcher Moderne die Kritik der Gegenwart. Jede Kritik lebt nicht nur von ihren eigenen Kriterien, sondern gleichermaßen von einer bestimmten Diagnose und ist wissenschaftlich und gesellschaftlich unterschiedlich verortet. Theologisch in Anspruch zu nehmen, die Welt zu beobachten, wie der Beobachtergott sie sieht, und daraus eine Kritik abzuleiten, darf nicht verschleiern, dass es doch stets ein bestimmtes Subjekt in einer kontingenten historischen, sozialen und kulturellen Situation ist, das eben Gott bestimmte Dinge beobachten lässt. Die theologische Belichtung der Wirklichkeit wird von einem Subjekt ausgelöst, das aus seiner Perspektive bestimmte Objekte ins Visier nimmt und andere ausblendet.

In seiner Lesart der Moderne fokussiert nun RATZINGER genau das, was gemäß seiner theologischen Grundoption dem christlichen Substrat entgegensteht: Selbsterlösung und Selbstvervollkommnung. Die sich abzeichnende Duellkonstellation ist von PETER GROSS ausgemalt worden.[60] Die Moderne zehre von der christlichen Erlösungsbotschaft, biege sie aber in die Immanenz einer voranschreitenden Verbesserung der Welt um.

> Das Zentralereignis ist die Hebung des Wertes des Einzelnen, die Behauptung seiner Autonomie, die Geburt des Subjekts, seine Selbstsalbung und Selbsterlösung.

[58] Ebd., S. 27f.
[59] S. WIEDENHOFER: Joseph Ratzinger (2000), S. 180. Zahlreiche Belege liefert P. SOTTOPIETRA: Wissen aus der Taufe (2003), S. 46–120.
[60] P. GROSS: Jenseits der Erlösung (2007).

> Die theologisch inspizierte Spannung zwischen Gott und Welt wird zur aufklärerisch aufgearbeiteten Spannung zwischen der Welt und einem Menschen, der sich zum Emanzipator aufschwingt. Der *Homo peccator* verschwindet und wird ersetzt durch das strahlende Bild des *Homo emancipator*. Im gleichen Zug, wie die Welt an den Rand des Weltalls gerät, stellt sich der Mensch in den Mittelpunkt.[61]

Und weiter:

> Die Modernisierung brilliert als Entfesselungskünstlerin (...) Zug um Zug geraten Gott und Welt, die Verhältnisse, die Gegenstände, die Theorien, der Sinn – und zu guter Letzt das eigene Leben – zur aufgegebenen Unternehmung. Alles ist zu verändern, zu verbessern oder gar neu zu erfinden: die Welt, die Nation, das Recht, die menschenunwürdigen Verhältnisse, die Familie, die Mitmenschen, die Strukturen und Prozesse – und letztendlich das Selbst.[62]

Wahrlich ein Schreckensszenario für eine Theologie des Stehens in der Wahrheit, deren Herz in einem anderen Takt schlägt und die nicht der unaufhörliche Verbesserungswille antreibt. Das neuzeitliche Projekt der Weltverantwortung zur Meliorisierung der menschlichen Verhältnisse, untrennbar mit dem Namen Francis Bacon[63] verbunden (und Karl Marx hatte seinen Bacon gelesen), muss für Ratzinger zur theologischen Provokation werden. Das auf zukünftige neue Möglichkeiten zielende technische Machen wird von ihm mit Argwohn beobachtet, weil es der eigenen theologischen Anthropologie widerspricht. Das entscheidende Ereignis der Erlösung des Menschen ist ja bereits geschehen. Im Leben aber werde dies dementiert, so Ratzinger, wenn neu gemacht werden soll, was in seiner Güte bereits geschaffen worden ist. Technisch basierte Veränderung tendiert in dieser Wahrnehmung zur willkürlichen Manipulation. Und an allen Ecken lugt der Relativismus hervor, denn alle Kreativität trägt notwendigerweise eine partielle Abkehr vom Bisherigen in sich, das sich in den Augen moderner Individuen nicht bewährt hat.[64] Moralische Fragen danach, wie wir unser Leben führen und wie wir in konkreten Konfliktsituationen entscheiden sollen, werden, zugespitzt, von Ratzinger nicht im eigentlichen Sinne ethisch, sondern religiös beantwortet. Moralische

[61] Ebd., S. 31. Den terminus *homo emancipator* entleiht sich Gross von J. B. Metz: Glaube in Geschichte und Gesellschaft (1992), S. 120–135. In ihrer Kritik des Autonomiebegriffs stehen sich Metz und Ratzinger durchaus nahe, vgl. J. Ratzinger/J. B. Metz: Gott, die Schuld und das Leiden (1999).

[62] P. Gross: Jenseits, S. 35.

[63] Vgl. vor allem F. Bacon: Neues Organon (1990). Inzwischen nahezu klassisch ist die von Hans Jonas formulierte Kritik des Bacon-Projekts: „Die Macht ist selbstmächtig geworden, während ihre Verheißung in Drohung umgeschlagen ist, ihre Heilsperspektive in Apokalyptik", Das Prinzip Verantwortung (1989), S. 253.

[64] Vgl. K. Hilpert: Die Bestimmung des Sittlichen im Raum des Machbaren (2005).

Fragen verlieren ihre ethische Autonomie. Sie werden gefiltert durch eine Hermeneutik des Verdachts, ob sich nicht wieder einmal der Mensch aufmacht, an seiner Selbsterlösung und Selbstvervollkommnung zu werkeln. Diese Optik lässt sich kulturdiagnostisch reichhaltig belegen. Wer sich gegenwärtig ermüdet und enttäuscht von den Weltprojekten abwendet, der richtet seine Energie auf das eigene individuelle Lebensprojekt und nimmt die Arbeit an der Vervollkommnung des eigenen Ich auf, am körperlichen Ich oder an der inneren Psyche. Gilt es nicht in der Tat entschieden Einspruch einzulegen gegen den Wahn des „wilden Durchprobieren(s) von Möglichkeiten"[65], gegen die Ruhelosigkeit einer Ideologie der permanenten Veränderungen? Was ist noch sicher vor der Transformation des Vorgefundenen in Verfügbares? Alles scheinbar Natürliche verwandelt sich in Optionen. So scheint am Ende die Neuzeit doch eine Rebellion gegen Gott zu sein.[66]

Aber das wäre nur die halbe Sicht der Dinge – in meiner Sicht. Die Sogwirkung, die von der furiosen Neuzeitkritik RATZINGERS ausgeht und die so viele innerhalb und außerhalb der Kirche in ihren Bann zieht, droht Unterscheidungen hinwegzuschwemmen und Vielschichtigkeiten abzutragen, die auch zu den Kennzeichen der Moderne gehören. Dies gilt vor allem für den zentralen Angriffspunkt dieser Kritik: den Anspruch auf Autonomie.

VI. WELCHE AUTONOMIE?

Der Anfang ist schwerlich zu datieren, an dem Menschen als Individuen ihr Haupt zu erheben und sich selbst ihr eigenes Leben auszumalen und zu erfinden beginnen.[67] Für JAKOB BURKHART war es die Renaissance, in der sich das Subjekt als unvertretbares Selbst begreift und in Szene zu setzen lernt. Die in der Romantik vollzogene Übertragung des künstlerischen Impulses der Weltimagination (statt Weltimitation) auf das eigene Selbst gilt weithin als wegweisend für das neuzeitliche Selbstbewusstsein. Auch deshalb, weil dies mit beunruhigenden Erfahrungen von Zerrissenheit – zwischen künstlerischem Ideal und Alltagswirklichkeit, zwischen sittlicher Autonomie und individueller Autarkie – verbunden ist. Das damit aufgeworfene Thema der Identität steht im Zeichen ihrer Verunsicherung.

[65] P. GROSS: Jenseits, S. 34.
[66] So ausdrücklich J. RATZINGER/BENEDIKT XVI.: Jesus, S. 244.
[67] Vgl. R. VAN DÜLMEN (Hg.): Entdeckung des Ich (2001); P. ALHEIT/M. BRANDT (Hg.): Autobiographie und ästhetische Erfahrung (2006).

Der Liberalismus des 19. Jahrhunderts setzt seine Hoffnung noch ganz auf die authentisch-originelle Entfaltung individueller Möglichkeiten.[68] Zum großen Inspirator eines sich entwickelnden heroischen Individualismus wird schließlich FRIEDRICH NIETZSCHE, der die alten essentialistischen Eigenschaften des Menschen hinter sich lassen will. Nicht die egalitäre Gleichheit der Menschen, sondern das elitär aristokratische Verschiedensein wird angestrebt. Die Moderne treibt Differenzen hervor. „Nietzsches ästhetisch ausgefeilter, normativer Individualismus", so schreibt JOSEF FRÜCHTL, „ruft dazu auf, das eigene Leben nach dem Vorbild der Kunst zu gestalten und so erst zu einem Individuum im höchsten Sinne zu werden."[69] Dieses Individuum verlässt die Sicherheit bietenden Räume des allgemein Menschlichen. Deshalb nimmt es die Gestalt des Helden an, der ins Ungesicherte aufbricht. „ ‚Denke gefährlich!' ist NIETZSCHES eigentliches Motto, ‚Lebe gefährlich!' muss man sich eher hinzudenken."[70] Bis in die Gegenwart wirkt dieser Imperativ der Selbsterschaffung nach, weil er sich die bürgerliche, aber auch jede sonstige Mittelmäßigkeit zum Feind erkoren hat. Bei NIETZSCHE freilich wird die damit einhergehende Suspension traditioneller Ethik zur Kritik des Sollens überhaupt. Zuletzt ist auch das heroische Wollen noch nicht die höchste Möglichkeit des Menschen. Der ausgerufene Über-Mensch wird den Göttern gleich das eigene Ich bejahen. Nicht mehr Gott ist, sondern Ich bin. FRÜCHTL erinnert daran, dass es HANS BLUMENBERG[71] war, der 1957 die Hypothese formuliert hat,

> dass die moderne Subjektivität das Attribut des Schöpferischen deshalb mit vehementem Pathos für sich reklamiert, weil sie es sich gegen eine fast übermächtige ontologische und theologische Tradition erkämpfen muss. Denn fast zweitausend Jahre lang, seit Aristoteles, scheint es, als sei die definitive Antwort auf die Frage, was der Mensch aus eigener Kraft leisten könne, durch die Formel von der ‚Kunst' (*téchne*) als Nachahmung (*mimesis*) der Natur beantwortet.[72]

Für RATZINGER jedenfalls ist NIETZSCHE zu dem Antipoden des Christlichen geworden. Und der Begriff der Autonomie wird dadurch hineingezogen in den Dunstkreis der Negation des Glaubens und des wahren Menschseins.

Aber weder BLUMENBERGS noch RATZINGERS Lektüre der neuzeitlichen Entwicklung ist alternativlos. BLUMENBERGS Überzeugung einer in Konfrontation mit dem christlichen Glauben errungenen Emanzipation könnte übersehen

[68] Vgl. J. S. MILL: Über die Freiheit (2009).
[69] J. FRÜCHTL: Das unverschämte Ich (2004), S. 341.
[70] Ebd., S. 347.
[71] H. BLUMENBERG: Nachahmung der Natur (1957).
[72] J. FRÜCHTL: Ich, S. 373f.

lassen, in welchem Maße es auch genuin christliches Gedankengut gewesen ist, das die Kreativität des Menschen zum Ausdruck seiner Gottebenbildlichkeit werden ließ. Der Mensch ist das von Gott geschaffene Wesen, das sich willentlich selbst bestimmen kann. Die Freiheit, die Verschiedenheit kreiert, ist das Gottgleiche.[73] RATZINGER stellt nicht genügend in Rechnung, dass es nicht nur eine *gefährliche* Variante von Autonomie im Sinne NIETZSCHES gibt, sondern auch eine *sittliche* im Sinne KANTS, wonach Autonomie die in Freiheit vollzogene Selbstbindung des Menschen an die Gesetze der Freiheit ist, also Synonym für Moralität. Ohne Autonomie wird nicht nur die Differenz zwischen Legalität und Moralität unklar, sondern auch das Sich-von-Gott-in-Anspruch-nehmen-lassen um seine sittliche Dignität gebracht. Theologie darf im eigenen Interesse autonome Geltungsansprüche nicht unterbieten. „Der problematische Punkt im Denken des Papstes", so formuliert es MICHAEL BÖHNKE, „ist also die Autonomie des Menschen vor Gott, die er nur als Selbstverfehlung des Menschen (...) denken kann."[74] Selbstreflexive Freiheit ist für RATZINGER keine tragfähige theologische Kategorie, sie trübt „ein ursprünglich ungetrübtes Verhältnis der Vernunft und des Eros zum objektiv Wahren und Guten"[75] ein.

Eine Moral der Autonomie kommt durch Selbsterfahrungen endlicher Freiheit zum Gottesgedanken. Moral muss zwar ohne religiöse Wahrheitsansprüche in ihrer Geltung begründet werden, führt aber bei KANT – über den Begriff des höchsten Gutes – insofern unumgänglich zur Religion, als uns sonst nur die Möglichkeit bliebe, am Sinn des uns in Pflicht nehmenden Sollens zu (ver) zweifeln.[76] Mit den Worten von MAGNUS STRIET:

> „Nur unter der Voraussetzung eines rettenden Gottes kann das menschliche Leben, welches von der Gefräßigkeit der Zeit nicht nur bedroht, sondern mit Gewissheit ereilt wird, schließlicher Vergeblichkeit und damit Absurdität entrissen werden."[77]

Angesichts der aus menschlichem Vermögen nicht zu überwindenden Kluft zwischen unbedingtem Sollen und endlicher Freiheit von Gott zu reden, das heißt im Medium einer sich selbst reflektierenden praktischen Vernunft, kann theologisch als eine dem Selbstbewusstsein und den historischen Erfahrun-

[73] Vgl. TH. KOBUSCH: Christliche Philosophie (2006). Das christliche Verständnis der Freiheit des inneren Menschen überschreitet die griechische Wesensphilosophie: die erste folgenreiche Enthellenisierung in der Theologiegeschichte.
[74] M. BÖHNKE: Purificatio?, S. 230.
[75] Ebd.
[76] Vgl. I. KANT: Die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft, AA VI, 6; D. WITSCHEN: Kants Moraltheologie. Ethische Zugänge zur Religion (2009).
[77] M. STRIET: „Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote" (2005), S. 178.

gen der Moderne gleichsam angemessene Denkform gelten.[78] Dieses Autonomieverständnis ist für die Theologie nicht gefährlich, es sei denn, man hielte an einem heteronomen Begründungsmodell sittlicher Geltungsansprüche fest und wollte nicht mitvollziehen, dass die gottgewollte personale Würde des Menschen sittliche Bindungskräfte entfaltet.

„Nicht vernunftgemäß handeln ist dem Wesen Gottes zuwider."[79] Dieser Satz aus der Regensburger Rede BENEDIKTS XVI. ist theologisch fundamental und kann ganz kantianisch interpretiert werden, solange nur Vernunft als praktische Vernunft des personalen Menschen und dessen Würde begriffen wird.[80] Hier tut sich in der Tat ein Scheidepunkt für den interreligiösen Dialog auf, was RATZINGER nicht verschweigt. Jede konkrete Form von Religion kann pathologisch werden.[81] Die Instanz, die auch der Religion gegenüber Einspruch erheben darf und muss, ist die Instanz der praktischen Vernunft, neuzeitlich verdichtet im Doppelgedanken der Menschenwürde und Menschenrechte. Von Autonomie im Sinne eines solchen sittlichen Kriteriums ist bei RATZINGER/BENEDIKT XVI. jedoch nicht die Rede, weil für ihn das Wort anders besetzt ist und so bleibt der Hinweis auf die Idee einer auch gegenüber der Religion kritischen Vernunft kraftlos. Nicht die Gottverwiesenheit sittlicher Autonomie, sondern die Gottvergessenheit menschlicher Selbstermächtigung bildet das Zentrum seiner Auseinandersetzung mit der Moderne. Der Preis dieser Autonomiekritik ist die Schwächung theologisch-ethischer Geltungsansprüche.

Es lohnt sich, an dieser Stelle etwas auszuholen und einen anthropologischen Schlüsseltext RATZINGERS näher zu betrachten.

VII. ZWEI FREIHEITEN – WIE GOTT UND MENSCH SICH BEGEGNEN

In seinem Beitrag für die Festschrift zum siebzigsten Geburtstag seines Lehrers GOTTLIEB SÖHNGEN hat JOSEPH RATZINGER Anfang der 1960er Jahre die Gelegenheit ergriffen, in Interpretation des scholastischen Axioms *gratia*

[78] Vgl. TH. PRÖPPER: Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte (³1991); O. JOHN/M. STRIET (Hg.), „... und nichts Menschliches ist mir fremd" (2010).

[79] Ich zitiere die „Regensburger Rede" nach: BENEDIKT XVI.: Glaube, Vernunft und Universität. (2006), hier S. 16f.

[80] Vernunft ist daher seit der aristotelischen Differenz zwischen theoretischer und praktischer Vernunft „ein Plural", wie H. SCHNÄDELBACH, Religion in der modernen Welt (2009), S. 41, kritisch gegenüber Benedikt XVI. anmerkt.

[81] Vgl. J. RATZINGER: Was die Welt zusammenhält (2005), S. 56 (auch abgedruckt in: JOSEPH KARDINAL RATZINGER: Werte in Zeiten des Umbruchs (2005), S. 28–40, Zitat dort S. 38).

praesupponit naturam Überlegungen zur ‚Natur' des Menschen anzustellen.[82] Zunächst ist vielleicht kaum zu vermuten, von welcher zeitdiagnostischen Problemwahrnehmung her der Text zu lesen ist. Die Reflexion auf das Verhältnis von Natur und Gnade soll auf eine Krise der Christenheit reagieren, in die es durch eine Verneinung der menschlichen Natur geraten ist. Der Marxismus kenne nur noch eine im Interesse des Fortschritts zu verändernde menschliche Natur, der existentialistische Nihilismus SARTRES rufe zur individuellen Neuerschaffung des Selbst auf. „Gegen diese Verneinung der Natur müssen der Schöpfer und seine Schöpfung verteidigt werden (...) aus dem innersten Anspruch des Glaubens heraus"[83]; auch gegenüber einem transzendenzlosen Naturalismus, der jede Möglichkeit untergrabe, sich den irdischen „Mächten und Gewalten"[84] kritisch entgegenzustellen. Beides, sowohl der Veränderungswille als auch die Sinnentleerung, führe theologisch in die Irre, denn beide Varianten kennen keine Schöpfung mehr. Weil aber von der Natur des Menschen theologisch nicht gesprochen werden kann, ohne zugleich von seiner Freiheit zu sprechen, rühren RATZINGERS Ausführungen an den „Herzpunkt des christlichen Daseins in dieser Welt"[85]. Indem er nun das scholastische Axiom mit Hilfe BONAVENTURAS auslegt, greift RATZINGER eine Linie metaphysischen Denkens auf, die dem Seinsbereich der Freiheit gegenüber dem des Naturdinghaften Geltung verschafft hat.[86] Der Mensch ist mehr als ein bloßes Naturding neben anderen Naturdingen, insofern er mit einem Willen ausgestattet ist, d. h. er ist Freiheitswesen und als ein solches steht er zur göttlichen Gnade in einer besonderen Beziehung.

> „Die Personalität des Menschen ist nicht in den allgemeinen Naturbegriff einbezogen, sondern stellt eine eigene Ordnung zwischen dem Offenbarungshandeln Gottes und dem bloß ‚Natürlichen' dar."[87]

Durch diese Sicht „ist die Sonderstruktur des Geistes, der nicht anders als in der Weise des Dialogs und der Freiheit existieren kann, gegenüber allen Naturalisierungen früherer und späterer Zeiten aufs deutlichste gesehen"[88]. Eine geschichtslose Natürlichkeit des Menschen kann es nicht geben. Die Natur des Menschen ist „umgriffen von einer doppelten Freiheit: von der Freiheit Gottes

[82] J. RATZINGER: Gratia supponit naturam (1962), Wiederabdruck in: Dogma und Verkündigung, S. 161–181). Vgl. S. GOERTZ: Gratia supponit naturam (2010).
[83] J. RATZINGER: Gratia, S. 162.
[84] Ebd.
[85] Ebd., S. 168.
[86] Vgl. T. KOBUSCH: Die Entdeckung der Person ([2]1997).
[87] J. RATZINGER: Gratia, S. 171.
[88] Ebd., S. 172.

und der eigenen Freiheit des Menschen"[89]. Wir verfehlen uns demnach als Menschen, wenn wir unsere Freiheit nicht ergreifen wollen. Sollte im christlichen Denken also naturalisierendes Denken den metaphysischen Begriff des Menschen, was nach dem Gesagten nur eine Metaphysik der Freiheit sein kann, in Beschlag nehmen, ist dem entschieden zu widersprechen. RATZINGER deutet das in einer kurzen Seitenbemerkung zu Röm 1,26 vorsichtig an. Es macht geradezu das unterscheidend Christliche aus, den Menschen als Wesen auszuzeichnen, das zu Gott in eine geschichtliche Beziehung eingetreten ist. Dies ist nur einem Wesen möglich, das einen – auch Gott gegenüber – freien Willen hat. Die konkrete Natur als solche ist, anders als bei vielen Vertretern des neuscholastischen Naturrechts, eben in moralischer Hinsicht noch „kein direkter Ausdruck der göttlichen Absichten"[90].

Diese Einsicht, die anthropologisch bestens fundiert ist, wird bei RATZINGER jedoch nicht zum Ausgangspunkt der Entfaltung einer Freiheitslehre. Der Gedankengang nimmt, wie der nächste Abschnitt zeigen wird, vielmehr eine charakteristische Wendung ins Moralische. Hier dürfte das Hindernis für einen Zugang zur philosophischen Moderne liegen, der in ihr den theologischen Reichtum und nicht zunächst die Gottferne thematisiert.[91]

VIII. KRITIK KULTURELLER LIBERALITÄT

Die mit Freiheit begabte menschliche Natur – an diese Aussage knüpfen die weiteren Überlegungen an – neigt für RATZINGER zur *Ichverfallenheit*.[92] Schuld trage die *concupiscentia*. Die nur einem freien Wesen mögliche Selbstherrlichkeit sei daher immer wieder aufzubrechen. „Und das bedeutet: Es gibt keine Gnade ohne das Kreuz."[93] Jeder bloße Humanismus müsse sich bekehren, denn er „endet am Schluss doch in der Selbstbehauptung und Selbstvergötzung des Menschen und in der Verweigerung gegenüber der neuen Wirklichkeit Gottes"[94]. Wenn menschliches Leben gelingen solle, dann müsse es

[89] Ebd., S. 174.
[90] Ebd., S. 177. Zur jüngeren Diskussion um das Naturrecht vgl. E. SCHOCKENHOFF: Naturrecht und menschliche Würde (1996); ders.: Stärken und innere Grenzen (2008); K. DEMMER: Natur in der Polarität von Offenbarung und säkularer Ethik (2009); C. BÖTTIGHEIMER/N. FISCHER/M. GERWING (Hg.): Sein und Sollen des Menschen (2009); INTERNATIONALE THEOLOGENKOMMISSION: Auf der Suche nach einer universellen Ethik (2009); L. SIEP: Naturrecht und Bioethik (2010).
[91] Vgl. K. MÜLLER: Die Vernunft, die Moderne und der Papst (2009).
[92] Vgl. nochmals M. BÖHNKE: Purificatio? (2008).
[93] J. RATZINGER: Gratia, S. 179.
[94] Ebd., S. 180. Das hier angelegte anti-anthropozentrische Verständnis der Beziehung von

sich von Gott beschenken lassen und die Selbstzentrierung überwinden. Das sei die „wahre Heimholung des Menschen, die wahre kosmische Harmonie, in der Gott ‚alles in allem' sein wird (1 Kor 15,28)"[95]. So als wäre ihm dieser Ausgang der eigenen Überlegungen selbst zu verstiegen, baut RATZINGER eine starke Sicherung gegen alles Schwärmerische ein. Moral sei immer wieder auf den „Boden der Wirklichkeit"[96] zurückzurufen. Was aber ist diese Wirklichkeit, die als heilsames Korrektiv gegen ein exzentrisches Ethos dienen soll? Und wie können wir sie erkennen? Der Weg in eine Naturalität ohne Freiheit ist uns versperrt. Die so verblüffend einfache Antwort ist folgenreich: Es gibt so etwas „wie den gesunden Menschenverstand, in dem sich das Bewusstsein der verbliebenen Schöpfungsordnung meldet"[97]. Die textinterne Spannung ist nicht zu übersehen: Der antikonventionelle Impuls, der den Glauben als kritische Instanz stark macht, steht neben dem Rekurs auf sozial selbstverständliche Schöpfungsdeutungen. RATZINGERS moraltheologische Überlegungen tendieren mit den Jahren immer erkennbarer in Richtung einer Restitution naturrechtlich-ekklesiozentrischer Begründungsstrategien[98], denen schon seit langem nachgesagt wird, dass ihre Überzeugungskraft weniger auf stichhaltigen Argumenten als auf institutioneller Legitimation beruhe. Der von RATZINGER gegebene Hinweis auf den gesunden Menschenverstand könnte die Vermutung nähren, dass manche inhaltliche Aussage des Naturrechts sich eher den

Religion und Moral teilt Ratzinger mit einer Reihe von personalistisch denkenden Theologen jener Jahre. Lebt der Mensch als Christ gemäß dem religiösen Gesetz von Ruf und Antwort und geht es ihm daher nicht um Selbstvervollkommnung, sondern um die Liebesgemeinschaft, dann ist er auf dem besten Weg zur Sittlichkeit. Vgl. B. HÄRING: Das Heilige und das Gute (1950). Vgl. auch (mit Verweis auf Paul VI., *Populorum progressio* 42) BENEDIKT XVI.: *Caritas in Veritate* 78: „Der Humanismus, der Gott ausschließt, ist ein unmenschlicher Humanismus." In beiden Fällen – in seinem Artikel von 1962 und in seiner Enzyklika von 2009 – bezieht sich J. Ratzinger/Benedikt XVI. auf Henri de Lubac. Vgl. R. BRUCH: Das Verhältnis von Natur und Übernatur (1956).

[95] J. RATZINGER: Gratia, S. 181.

[96] Ebd., S. 180.

[97] Ebd.

[98] Vgl. J. RATZINGER: Der Auftrag des Bischofs und des Theologen angesichts der Probleme der Moral in unserer Zeit (1984), S. 533ff.; BENEDIKT XVI.: Ansprache an die Teilnehmer an dem von der Päpstlichen Lateranuniversität veranstalteten Internationalen Kongress über das Natürliche Sittengesetz (12. Februar 2007), in: AAS 99 (2007), 243–246; BENEDIKT XVI.: *Caritas in Veritate* 48. 51. Der kirchliche Versuch, unter den Bedingungen einer demokratisch-pluralistischen Gesellschaft die „Trumpfkarte des Naturrechts" auszuspielen, stößt nicht selten auf Skepsis und Widerspruch. Mit demokratischen Prinzipien sei es schwer zu vereinbaren, für sich selbst die Rolle und Rechte eines moralischen Wächteramtes zu reklamieren. „In der Demokratie kann keiner Gruppe eine Herrschaft über dem demokratisch gebildeten Mehrheitswillen eingeräumt werden", so A. KAUFMANN, Moderne Rechtsprobleme (1989); Vgl. dazu auch die Aussagen in *Gaudium et spes* 76.

Strukturen des selbstverständlich geltenden Alltagswissens verdankt als einer ethischen Reflexion.[99] Nicht die spezifisch menschliche Fähigkeit des Sichverhalten-Könnens gegenüber dem Vorgegebenen und die Notwendigkeit des moralischen Sich-Selbst-Bestimmens sind dabei tragend, sondern die Freiheit *zum* vorgegebenen Guten, dessen Inhalte uns unterschiedliche Quellen erschließen: die Offenbarung, die Schöpfungsordnung und der gesunde Menschenverstand. Infolgedessen wird kulturelle Liberalität mit Orientierungslosigkeit kurzgeschlossen.

Der neuzeitliche Mensch lebt in den Augen RATZINGERS seine Freiheit immer ungezügelter als Freiheit *von* aus, an erster Stelle als Freiheit von der Wahrheit menschlichen Seins, wie sie uns die genannten Quellen erschließen. Kritisch ist diese Theologie daher vor allem gegenüber der Liberalität pluraler, individualisierter Gesellschaften, in denen Menschen im Vergleich zu den Verbindlichkeiten früherer Gemeinschaftlichkeit freizügiger ein eigenes Leben führen können und müssen. Unvermittelte Ansprüche auf Wahrheit stoßen in dieser Situation auf den Verdacht, den Standpunkt des überlegenen Außenbeobachters lediglich zu fingieren. Die Klugheit der im Leben erfahrenen Männer konnte ARISTOTELES noch als ethische Richtschnur dienen (vgl. NE 1107a), einer differenzierten Gesellschaft ist eine solche nicht begründungsbedürftige Unmittelbarkeit abhanden gekommen. Nicht abhanden gekommen aber sind uns Zugänge zu Unbeliebigkeiten in Fragen der Moral. Die theologische Ethik hat dazu – einmal mehr, einmal weniger beherzt – die neuzeitliche Wende zum Subjekt als Ausdruck genuin christlicher Traditionen zu interpretieren begonnen. Und eben dadurch entspricht sie Erwartungen, die RATZINGER an die Theologie adressiert: Sie entwickelt eine Denkform, die an etwas Unbedingtem ansetzt, die von daher den Gottesgedanken in Verantwortung vor der praktischen Vernunft entfaltet und die schließlich zu begründeten theologisch-ethischen Aussagen gelangt, die zur Kritik von Gesellschaft befähigen.

IX. JENSEITS DER SELBSTERLÖSUNG – ENDLICHE FREIHEIT

Der Ansatz einer sich über den sittlichen Begriff von Autonomie in die Gegenwart vermittelnden Theologie ist wohl am präzisesten von THOMAS PRÖPPER begründet und entfaltet worden.[100] Nur in wenigen Stichworten kann hier angedeutet werden, auf welche Weise es PRÖPPER gelingt, Autonomie als sowohl

[99] Vgl. F.-X. KAUFMANN: Wissenssoziologische Überlegungen (1973).
[100] TH. PRÖPPER: Evangelium und freie Vernunft (2001).

ethische als auch theologische Grundkategorie zu etablieren. Eine Reflexion auf die Unhintergehbarkeit von Freiheit weist zunächst den Weg zu moralischer Verbindlichkeit, weil sich Freiheit in der Missachtung der Autonomie der anderen selbst dementieren würde.[101] Da sich das Selbstbewusstsein menschlicher Freiheit in all seinen Vollzügen seiner Endlichkeit gewahr bleiben kann, öffnet es sich für den Gedanken, geschaffene Freiheit zu sein. Und da wir nicht selbst herbeizwingen können, was wir als das „Allermenschlichste"[102] ersehnen – angstfrei liebende Anerkennung geben und finden –, kann uns der Glaube an die Rechtfertigung durch Gott zur schlechthin befreienden Botschaft werden.

Autonomie wird in dieser Perspektive nicht primär unter dem Vorzeichen des Gefälles zur Selbstvergötzung betrachtet, sondern in ihrer die Moral fundierenden Würde wie in ihrer bleibenden Endlichkeit anerkannt. Als Minimalbestimmung weist der Begriff zunächst die Idee zurück, der Mensch sei ein vollständig determiniertes Wesen. Die philosophische Anthropologie der Neuzeit, die sich oft normative Abstinenz auferlegt, kommt immer wieder zurück auf die ethisch relevante Bestimmung des Menschen, ein eigenes Leben führen zu können. Das reflexive Wissen um die eigenen konstitutiven Bedingtheiten und begrenzten Freiheitsmöglichkeiten legt es dabei nahe, von einer dezentrierten Autonomie zu sprechen.[103] Individuen jedoch auf eine bestimmte kontingente Identität allein deshalb zu fixieren, weil sie als vorgegeben erscheint, stößt auf anthropologische Einsprüche:

> „Autonomie ist (...) Selbstgesetzgebung angesichts der ‚offenen Frage' dessen, was Menschsein ist und sein kann, und sie hat gerade diese offene Frage zu wahren."[104]

Die Natur des Menschen, wenn wir so noch sprechen möchten, wird respektiert, indem ihre Selbstreflexivität gewürdigt wird, das heißt ihre Fähigkeit, sich zu den Verhältnissen zu verhalten, die ihre konkrete Existenzweise ausmachen. Gegenüber einer liberalen Moderne bleibt dieses Verständnis von Autonomie kritisch, weil die Proklamation von Autonomie nicht schon ihre gerechten Bedingungen herbeiführt. Ohne Solidarität und ohne entgegenkommende gesellschaftliche Verhältnisse drohen Ansprüche auf Autonomie zu verpuffen. Weil aber jede Solidarität räumlich und zeitlich an Grenzen

[101] Vgl. H. Krings: System und Freiheit (1980).
[102] Th. Pröpper: Freiheit (2005), S. 420.
[103] Vgl. A. Honneth: Dezentrierte Autonomie (1993).
[104] A. Hilt: Der verborgene Mensch (2008), S. 133f.

des Menschenmöglichen stößt, endet praktische Vernunft auch hier nicht in Selbsterlösungsphantasien, sondern schärft im Gegenteil unser Kontingenzbewusstsein.

X. ZUR KRITIK EINER LEERSTELLE UND ZUR MODERNEN PROBLEMKONSTELLATION THEOLOGISCHER ETHIK

Beobachtern der Theologie RATZINGERS ist schon lange aufgefallen, dass sich diese von einer pessimistischen Hermeneutik des Verdachts gegenüber modernen Phänomenen leiten lässt. Über den biografischen Hintergrund dieser Wahrnehmung ist häufig spekuliert worden, zumal RATZINGER selbst immer wieder auf eigene Erfahrungen in den emanzipationsbewegten 1960er Jahren hinweist. Diese erscheinen ihm als eine Art aktivistische Hybris menschlicher Weltveränderung, die vor keinen Traditionsbrüchen zurückschreckt. Der Münsteraner Theologe KLAUS MÜLLER geht so weit, in der Theologie des Pontifex Elemente einer „Verhältnislosigkeit zur Moderne“ [105] zu diagnostizieren, die auf einer partiellen Blindheit gegenüber der philosophischen Moderne beruhe, die sich ihrer eigenen Dialektik schon lange bewusst sei. Mir kommt es auf einen strukturell ähnlichen Einwand an.

Wenn bei RATZINGER in dem für ihn typischen Singular von der Moderne die Rede ist, dann bezieht sich diese Rede nicht allein auf philosophische Theoriegebäude, sondern auch auf gesellschaftliche Phänomene, etwa auf die neuzeitliche Gestalt von Wissenschaft, die veränderte Arbeitswelt, die entfesselte Ökonomie oder individualisierte Lebensformen. Solche Phänomene werden von ihm in der Regel gedeutet als Ausdruck langfristiger kultureller Transformationsprozesse des menschlichen Selbstverständnisses. Eine Wende zum Guten erhofft sich diese Diagnose von einer Rückbesinnung auf die Tugend und die Wahrheit der Gottes- und Nächstenliebe. Es sind also die *Motive* des Menschen, die bei RATZINGER ins Zentrum seiner moralischen Epochenbeschreibung rücken. Seine Theologie, die so hartnäckig unseren Blick auf die Ambivalenzen der Moderne lenken will, kommt dabei ohne human- oder sozialwissenschaftliche Vermittlung aus. *Wir haben bei Ratzingers Begriff der Moderne so etwas wie einen blinden Fleck zu konstatieren.* Die praktischen

[105] K. MÜLLER: Die Vernunft, S. 300. Im Blick auf Benedikt XVI., Licht der Welt, Freiburg 2010, urteilt Müller inzwischen vorsichtiger, insofern dort der Papst davon spricht, dass die Kirche ein Verhältnis zur philosophischen Moderne finden müsse, vgl. http://www.welt.de/kultur/article11618229/Papst-zieht-Moderne-der-archaischen-Schicht-vor.html (abgerufen am 4.2.2011). Von einer Diskriminierung der Moderne spricht K. FLASCH: Kein Betriebsunfall (2009).

Folgen dieser Leerstelle zeigen sich nicht zuletzt an der konkreten Art und Weise, gegenwärtige moralische Herausforderungen konzeptionell zu fassen.[106]

Wie aber begreift Soziologie heute Gesellschaft als moderne Gesellschaft, woran macht sie Modernität fest? Zunächst daran, dass sich Gesellschaft nicht länger als kosmische oder göttliche Ordnung versteht, sondern im Zeichen menschlicher Gestaltungsmacht. Eine moderne Welt ist eine Welt, in der sich Ordnung nicht mehr als selbstverständlich präsentieren kann, sondern als veränderungsfähig legitimieren muss. Dies setzt enorme politische, ökonomische oder wissenschaftliche Umwälzungen in Gang. Eine moderne Gesellschaft blickt dabei permanent auf sich selbst und entdeckt Ambivalenzen: Enttraditionalisierungen befreien und verunsichern die Individuen, wissenschaftliche Entwicklungen erleichtern und bedrohen das Leben, Nationalstaaten konstruieren innere Einheit und produzieren Feinde.

Gegen die Idee eines Siegeszuges der aufgeklärten Menschheit werden in den letzten Jahren verstärkt die Brüche, Kontingenzen und dunklen Seiten der Moderne in das eigene Selbstbild aufgenommen, wodurch die Moderne ihre Eindeutigkeit verliert.[107] Es kommt, gerade wenn wir die Perspektive der Weltgesellschaft einnehmen, zu einer neuartigen Gleichzeitigkeit von Ungleichzeitigem, unterschiedliche Entwicklungen existieren nebeneinander, sie entfalten sich gemäß ihrer je eigenen Logik und wollen doch aufeinander abgestimmt werden. Die Unübersichtlichkeit der Moderne wird zum Dauerzustand. Besorgt wird gefragt, ob unter solchen Bedingungen noch eine sinnhafte Integration des Geschehens denkbar sei. Daraus speist sich seit langem das nicht allein religiöse Unbehagen in der Moderne.

Sucht man nach einer theoretischen Kategorie, um die Kennzeichen der radikalen strukturellen Umbrüche der europäisch-westlichen Moderne zu fassen, dann bietet sich *Differenzierung* an. Diese steht

> sowohl für die Emanzipation unterschiedlicher Teile der Gesellschaft voneinander wie für den Verlust gesellschaftlicher Einheit (...); sowohl für effizienzsteigernde Arbeitsteilung und Komplexität als auch für den Verlust von Unmittelbarkeit und

[106] Dies schlägt sich auch im *Hirtenbrief* Benedikt XVI. vom 19. März 2010 an die *Katholiken in Irland* nieder, in dem der Papst schonungslos die Sünde des sexuellen Missbrauchs und das Versagen von Priestern und Bischöfen anspricht. Kritik erfuhr dieser Brief insofern, als in der Analyse unscharf von der Mitverantwortung der säkularen Kultur und des gesellschaftlichen Wandels die Rede ist. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2010/documents/hf_ben-xvi_let_20100319_church-ireland_ge.html

[107] Vgl. S. N. Eisenstadt: Die Vielfalt der Moderne (2000); W. Knöbl: Spielräume der Modernisierung (2001); ders.: Die Kontingenz der Moderne (2007).

> Durchschaubarkeit gesellschaftlicher Prozesse (...); sowohl für die Entstehung pluralistischer Lebenswelten und für die Entlassung letzter Stellungnahmen zur Welt aus unmittelbarem gesellschaftlichen Zugriff als auch für den Verlust sozialer Bindungen und fragloser Zugehörigkeiten.[108]

In funktional differenzierten Gesellschaften können und müssen Individuen in unterschiedlichen autonomen Funktionssystemen nach deren jeweiligen Anforderungen agieren: Eine wissenschaftliche Position muss wissenschaftlich widerlegt werden, nicht politisch oder ökonomisch; eine religiöse Handlung folgt nicht ökonomischen oder pädagogischen Praxisanforderungen. Die einzelnen Teilsysteme der Gesellschaft operieren selbstreferentiell, das religiöse System nicht ausgenommen. In Form der Kirchen thematisiert und organisiert sich im 19. Jahrhundert christlich-religiöse Kommunikation auf zunächst sehr erfolgreiche Weise als autonomer Teilbereich der Moderne. FRANZ-XAVER KAUFMANN hat dafür den Begriff der *Verkirchlichung des Christentums* geprägt.[109] Lehramtliche Dokumente zeichnen sich bis in unsere Gegenwart durch ein hohes Maß an normativer Selbstreferentialität aus.[110] Vielleicht ohne sich dessen bewusst zu sein, ist die katholische Kirche auf diese Weise zu einem typisch modernen Phänomen geworden. Solange sich der christliche Glaube jedoch als ein moralischer Glaube versteht, solange wird diese moderne religiöse Selbstreferentialität permanent in Frage gestellt. Religiöse Praxis kann sich nicht gegen moralische Ansprüche abschotten.[111] Deutungskonflikte darüber, wodurch sich wahres Christsein auszeichnet, sind damit vorprogrammiert. Das Postulat einer autonomen Moral im christlichen Kontext erscheint, wie bei RATZINGER, aus der Binnensicht des religiösen Systems als Import fremder Anschlussmöglichkeiten christlicher Praxis. Denn ethische Argumente sind im Sinne der Autonomie zwar von theologischen zu unterscheiden, bleiben aber gleichwohl Bestandteile christlicher Orthopraxis.

Differenzierungstheoretisch lässt sich das Konfliktpotential theologischer Ethik für religiöse Institutionen aufhellen. Das liegt an der Form, in der Religion und Moral sich aufeinander beziehen. Die moderne Selbststabilisierung des Christentums durch Verkirchlichung stößt zunächst auf Widerstand, so-

[108] A. NASSEHI: Moderne Gesellschaft (2001), S. 227.
[109] Vgl. F.-X. KAUFMANN: Kirche begreifen (1979).
[110] Vgl. mit eindrucksvoller Belegdichte M. SECKLER: Die Theologie als kirchliche Wissenschaft (1969). Erst am „Ende der Neuzeit", so Seckler ebd. S. 232, sei der lehramtliche Autoritätsanspruch in der Theorie voll entfaltet worden.
[111] Paradigmatisch ist dies im Frühjahr 2010 in der öffentlichen Debatte um den kirchlichen Umgang mit pädosexuellen Taten des eigenen Personals verhandelt worden. Vgl. S. GOERTZ/ H. ULONSKA (Hg.): Sexuelle Gewalt (2010).

bald religiöse Kommunikation auf andere Systeme überspringt, sie gewissermaßen thematisch kontaminiert. Die von RATZINGER so nachdrücklich geforderte Reinigung und Kompromisslosigkeit des Glaubens wird ja von anderen Systemen ebenfalls für die eigene Theorie und Praxis reklamiert. Religiöse Aussagen werden von anderen systemischen Zusammenhängen schlicht als anders wahrgenommen, sie sind kein entscheidendes Kriterium etwa für ästhetische Urteile oder wissenschaftliche Aussagen. Da jeder Primatsanspruch eines religiösen Systems als religiöses System in einer modernen Gesellschaft passé ist, Religion sich aber weiterhin auf das Ganze menschlichen Lebens beziehen will, liegt es nahe, Anschluss zu suchen an andere Formen der Thematisierung des ganzen Lebens. Und das sind moralische Fragen, die ja ebenfalls beanspruchen, über die Praxis der einzelnen Teilsysteme der Gesellschaft Urteile fällen zu dürfen. Und die für das einzelne Individuum zu Fragen der Identität und Integrität der eigenen Biographie werden. Eine *Koalition von Religion und Moral* ist daher unter Bedingungen modernisierter Gesellschaften plausibel und nicht ohne Grund rückt damit die Disziplin, die darüber theologisch reflektiert zu reden beansprucht, die theologische Ethik also, in den Fokus lehramtlicher Sorge. Autonomie muss in dieser Konstellation zum Reizwort werden. Auf der einen Seite wird das theologisch-ethische Argumentieren anspruchsvoller, da es sich den diffizilen Problemkonstellationen moderner Lebenswirklichkeiten stellen muss. Jede schlichte Ummünzung religiöser Aussagen in moralische Forderungen stößt auf theologisch-ethische Einwände und würde gesellschaftlich zur Isolierung führen. Auf der anderen Seite steht jedes strikt ethische Argument im theologischen Kontext unter dem Verdacht, die Selbstmarginalisierung der Religion anzutreiben.

Wenn diese Rekonstruktion der modernen Herausforderung theologischer Ethik in etwa zutreffend ist, dann ist m.E. der Ansatz einer autonomen Moral im christlichen Kontext weiterzuentwickeln. Dies möchte ich abschließend zumindest andeuten.

XI. AUTONOM UND REFLEXIV

Allein der Gedanke einer zur sittlichen Selbstverpflichtung fähigen Autonomie kann die christliche Moral nachhaltig von heteronom-positivistischen Beigaben reinigen. Die sittliche Forderung hat ihren unmittelbaren immanenten Geltungsgrund in der Selbstzweckhaftigkeit eines jeden Menschen, die ihren transzendenten Seinsgrund in der Liebe des Schöpfers findet.[112] Einem

[112] Vgl. B. SCHÜLLER: Der menschliche Mensch (1982), S. 39f.

freien Wesen, das selbst als Person sittliche Ansprüche generiert, geht die Göttlichkeit Gottes in dessen unbedingtem Willen zum Heil aller auf. Dieser Gottes- und Moralbegriff ist zentral für die Möglichkeit gesellschaftskritischer Behauptungen. Aber unmittelbar durchgreifen auf moderne Formen von Praxis in differenzierten Gesellschaften kann in aller Regel weder die religiöse noch die moralische Perspektive.[113] Damit die Bewohner einer modernen Welt überhaupt nachvollziehen können, wie das gehen soll, an den Gott zu glauben, den der christliche Glaube bekennt, muss dieser im Kontext ihrer Lebenswirklichkeiten auf für sie sinnvolle Weise erfahrbar werden. Vertraut mit den Regeln der unterschiedlichen Formen von Praxis in den verschiedenen Lebensbereichen, vertraut mit deren Zugzwängen wie mit deren Problemlösungskapazitäten, wollen wir diese Praxis zunächst ernst genommen sehen. Aseptische religiöse oder moralische Urteile, von denen wir ahnen, dass sie den Kontakt zu empirischen Gegebenheiten verloren haben, lassen wir auf sich beruhen.

Auch hinsichtlich der Autonomie unserer eigenen Lebensführung sind wir nüchterner geworden. Wir ahnen die naturalen und sozialen Anteile der konkreten Gestalt unseres Selbst, zu denen wir uns in ein Verhältnis zu setzen haben. Wir kennen unsere begrenzten Entscheidungs- und Handlungsspielräume. Das Projekt eines eigenen Lebens weiß um seine Bodenlosigkeit im Vergleich zu früheren Zeiten, in denen Identität viel weniger fraglich war.

Die Theologie sollte sich angesichts dessen dadurch auszeichnen, dass sie das Prekäre menschlicher Existenz in den Realitäten moderner Handlungswirklichkeiten zur Kenntnis nimmt. Endliche Autonomie muss darum nicht in erster Linie in Schach gehalten werden, viel eher ist sie gegen vielfältige Bedrohungen und Instrumentalisierungen aus genuin theologischen Motiven in Schutz zu nehmen. Gegenwärtig ist es der dröhnende liberale Imperativ, für das eigene Leben in all seinen Facetten endlich die eigene Verantwortung zu übernehmen, der die konkreten Bedingungen eines selbstbestimmten Lebens allzu häufig ignoriert und damit ein gnadenloses Spiel betreibt. Nicht mit Solidarität, sondern mit Moralisierung („selber schuld") begegnet das Credo der Eigenverantwortung denjenigen, die etwa den Ansprüchen einer sich neu formierenden Arbeitswelt nicht gewachsen sind.

Die Theologie kann zeitdiagnostischen Reflexionen nicht ausweichen. In einer unübersichtlich differenzierten Moderne ist das notwendigerweise mit Deutungsrisiken verknüpft. Das Spektrum theologischer Fragestellungen wird

[113] Vgl. S. Goertz: Weil Ethik praktisch werden will (2004).

sich verzweigen und die Prioritätenliste christlichen Handelns variieren. Die eigene theologische Position kann dadurch eine heilsame Selbstrelativierung erfahren. Auch in Theologie und Kirche könnte daraufhin Pluralität entspannter ausgehalten werden.

Jede Theologie, die mit RATZINGER die Gottesfrage wachhalten will, ist, wenn sie sich auf eine ambivalente und plurale Moderne einlässt – nicht um sich ihr auszuliefern, sondern um ihr standzuhalten [114] – in Relation zu den Gegebenheiten sowohl affirmativ als auch kritisch. Mit fertigen Antworten auf die Herausforderungen der Gegenwart sollte man immer weniger rechnen. In dieser Situation legt es sich nahe, von einer reflexiven Theologie zu sprechen, die unbedingten Ansprüchen nicht ausweicht, die aber auch weiß, wann sie sich kognitive und moralische Zurückhaltung aufzuerlegen hat. Weder kennen wir uns als Theologen in der Welt von heute besser aus als andere, noch können wir als Theologen stets besser als andere bestimmen, wie man darin ein richtiges Leben führt.

Zusammenfassung

GOERTZ, STEPHAN: **Theozentrik oder Autonomie? Zur Kritik und Hermeneutik der Moral der Moderne bei Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.** ETHICA 19 (2011) 1, 51–83

Als einer der theologisch entschiedensten Kritiker der Moderne und ihres ethischen Programms der Autonomie darf Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. gelten. Der Christ stehe vor der Alternative, den moralischen Plausibilitäten der säkularen Gesellschaft oder den Wahrheiten des Glaubens zu folgen. Gesellschaftliche Pluralität wird in die Nähe des Relativismus gerückt. Dass diese Perspektive weder dem ethischen Verständnis von Autonomie noch den Wirklichkeiten moderner Gesellschaften immer gerecht wird, liegt auch an so etwas wie einem blinden Fleck der Theologie des Papstes: Seine Diagnose der Moderne klammert sozialwissenschaftliche Deutungsangebote aus.

Autonomie

Summary

GOERTZ, STEPHAN: **Theocentricism or autonomy? Looking at the criticism and hermeneutics of morality in the theology of Joseph Ratzinger/Benedict XVI.** ETHICA 19 (2011) 1, 51–83

Joseph Ratzinger/Benedict XVI is considered to be one of the theologically most resolute critics of modernity and its programme of autonomy. The Christian had the alternative of following either the moral plausibilities of the secular society or the truths of faith. Social plurality is moved close to relativism. The fact that this perspective does not always do justice to neither the ethical comprehension of autonomy nor the realities of modern societies is also based on some kind of a blind spot in the pope's theology: His diagnosis of the modern age does without sociological interpretation offers.

Autonomy
freedom
modernity

[114] Vgl. S. GOERTZ: Religion der Überlebenskunst (2001).

Freiheit
Gesellschaftskritik
Moderne
Moraltheologie
Naturrecht
Theozentrik
moral theology
natural law
social criticism
theocentricism

Literatur

ADAM, A.: Der Primat der Liebe. Eine Untersuchung über die Einordnung der Sexualmoral in das Sittengesetz. Straubing: Ortholf & Walther, 1931.
ALHEIT, P./BRANDT, M. (Hg.): Autobiographie und ästhetische Erfahrung. Entdeckung und Wandel des Selbst in der Moderne. Frankfurt a. M.: Campus, 2006.
AUER, A.: Weltoffener Christ. Düsseldorf: Patmos, ²1963.
BACON, F.: Neues Organon. Hg. und mit einer Einleitung von W. Krohn. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1990.
BENEDIKT XVI.: Enzyklika *Deus Caritas est*. AAS 98 (2006), 217–252 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 171. Hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn, 2005).
— Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen. In: Benedikt XVI.: Glaube und Vernunft. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2006, S. 12–32.
— Ansprache an die Teilnehmer an dem von der Päpstlichen Lateranuniversität veranstalteten Internationalen Kongress über das Natürliche Sittengesetz (12. Februar 2007). In: AAS 99 (2007), 243–246.
— Enzyklika *Caritas in Veritate* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 186. Hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn, 2009).
— Hirtenbrief an die Katholiken in Irland vom 19. März 2010, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2010/documents/hf_ben-xvi_let_20100319_church-ireland_ge.html
BERGER, P.: Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz. Freiburg: Herder, 1991.
BLUMENBERG, H.: Nachahmung der Natur. Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen. In: *Studium Generale* 10 (1957), 266–283.
BÖHNKE, M.: Purificatio? Vernunft und Glaube sowie Eros und Agape bei Papst Benedikt XVI. In: *ThPh* 83 (2008), 225–242.
BÖTTIGHEIMER, C./FISCHER, N./GERWING, M.(Hg.): Sein und Sollen des Menschen. Zum göttlich-freien Konzept des Menschen. Münster: Aschendorff, 2009.
BOEVE, L.: Gaudium et spes and the Crisis of Modernity: The End of the Dialogue with the World? In: M. Lamberigts/L. Kenis (Ed.): Vatican II and its Legacy. Leuven, 2002, S. 83–94.
BRUCH, R.: Das Verhältnis von Natur und Übernatur nach der Auffassung der neueren Theologie. In: *ThGl* 46 (1956), 81–102.
DEMMER, K.: Natur in der Polarität von Offenbarung und säkularer Ethik. In: *FZPhTh* 54 (2009), 84–105.
DÜLMEN, R. VAN (Hg.): Entdeckung des Ich. Die Geschichte der Individualisierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Köln u. a.: Böhlau, 2001.
EISENSTADT, S. N.: Die Vielfalt der Moderne. Weilerswist: Velbrück Wiss., 2000.

FLASCH, K.: Kein Betriebsunfall. Die Kircheneinheit und der Papst. In: Süddeutsche Zeitung vom 19. Februar 2009.
FRÜCHTL, J.: Das unverschämte Ich. Eine Heldengeschichte der Moderne. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004.
GEBHARD, G./S. MEISSNER/S. SCHRÖTER: Kritik der Gesellschaft? Anschlüsse bei Luhmann und Foucault. In: *Zeitschrift für Soziologie* 35 (2006), 269–285.
GEERLINGS, W.: Augustinus. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1999.
GOERTZ, S.: Religion der Überlebenskunst. F. X. Kaufmanns Idee eines modernitätsresistenten Christentums. In: *ThG* 44 (2001), 208–220.
— Weil Ethik praktisch werden will. Philosophisch-Theologische Studien zum Theorie-Praxis-Verhältnis. Regensburg: Pustet, 2004.
— Gratia supponit naturam. Theologische Lektüren, praktische Implikationen und interdisziplinäre Anschlussmöglichkeiten eines Axioms. In: O. John/M. Striet (Hg.): „... und nichts Menschliches ist mir fremd." Theologische Grenzgänge. Regensburg: Pustet, 2010, S. 221–243.
GOERTZ, S./H. ULONSKA (Hg.): Sexuelle Gewalt. Fragen an Kirche und Theologie. Münster/Berlin: Lit, 2010.
GROSS, P.: Jenseits der Erlösung. Die Wiederkehr der Religion und die Zukunft des Christentums. Bielefeld: transcript, 2007.
HÄRING, B.: Das Heilige und das Gute. Religion und Sittlichkeit in ihrem gegenseitigen Bezug. Krailling vor München: Wewel, 1950.
HILPERT, K.: Die Bestimmung des Sittlichen im Raum des Machbaren. Stichworte aus der Theologie Joseph Ratzingers als Potenziale für eine erneuerte kirchliche Moralverkündigung. In: *MThZ* 65 (2005), 472–484.
HILT, A.: Der verborgene Mensch – Helmuth Plessners ethische Skizzen. In: F. J. Illhardt (Hg.): Die ausgeblendete Seite der Autonomie. Kritik eines bioethischen Prinzips. Berlin: Lit, 2008, S. 125–138.
HONNETH, A.: Dezentrierte Autonomie. Moralphilosophische Konsequenzen aus der modernen Subjektkritik. In: C. Menke/M. Seel (Hg.): Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993, S. 149–163.
INTERNATIONALE THEOLOGENKOMMISSION: Auf der Suche nach einer universellen Ethik: ein neuer Blick auf das Naturgesetz (2009), italienische und französische Fassung einzusehen unter: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_index_ge.htm
JOHN, O./M. STRIET (Hg.): „... und nichts Menschliches ist mir fremd." Theologische Grenzgänge. Regensburg: Pustet, 2010.
JONAS, H.: Das Prinzip Verantwortung. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989.
KAUFMANN, A.: Moderne Rechtsprobleme und die katholische Kirche unter besonderer Berücksichtigung des Strafrechts. In: H. J. Pottmeyer (Hg.): Kirche im Kontext der modernen Gesellschaft. München/Zürich: Schnell und Steiner, 1989, S. 35–54.
KAUFMANN, F.-X.: Kirche begreifen. Freiburg i. Br.: Herder, 1979.
— Wissenssoziologische Überlegungen zu Renaissance und Niedergang des katholischen Naturrechtsdenkens im 19. und 20. Jahrhundert. In: F. Böckle/E.-W. Böckenförde (Hg.): Naturrecht in der Kritik. Mainz: Matthias Grünewald-Verlag, 1973, S. 126–164.
— Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven. Tübingen: Mohr, 1989, S. 196–208.
KNÖBL, W.: Die Kontingenz der Moderne. Wege in Europa, Asien und Amerika. Frankfurt a. M.: Campus, 2007.

KOBUSCH, TH.: Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild. Darmstadt, [2]1997.
— Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität. Darmstadt: Wiss. Buchges., 2006.
KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE: Homosexualitatis problema (Über die Seelsorge für homosexuelle Personen) vom 1.10.1986. In: AAS 79 (1987), 534–554.
KRINGS, H.: System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze. München: Alber, 1980.
LEHNER, U.: Improper Wisdom. What the Pope Learned from August Adam. In: *Commonweal* 134 (2007) 2, 15–18.
LUHMANN, N.: Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1990.
— Die Religion der Gesellschaft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000.
MAYER, C.: Die theozentrische Ethik Augustins. In: Ders. (Hg.): Augustinus – Ethik und Politik. Zwei Würzburger Augustinus-Studientage. Würzburg: Augustinus-Verl. bei Echter, 2009, S. 17–31.
MELINA, L.: Kirchlichkeit und Moraltheologie. Anregungen zu einer Redimensionierung der Moral. In: *IKaZ Communio* 20 (1991), 62–81.
METZ, J. B.: Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1992.
MILL, J. S.: Über die Freiheit. Hamburg: Meiner, 2009 (On Liberty, London 1859).
MÜLLER, K.: Die Vernunft, die Moderne und der Papst. In: *Stimmen der Zeit* 227 (2009), 291–306.
NASSEHI, A.: Moderne Gesellschaft. In: G. Kneer et al. (Hg.): Klassische Gesellschaftsbegriffe der Soziologie. München: Fink, 2001, S. 208–245.
— Der soziologische Diskurs der Moderne. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2006.
POTTMEYER, H. J.: Zeichen und Kriterien der Glaubwürdigkeit des Christentums. In: Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 4. Freiburg: Herder, 1988, S. 373–413.
PRÖPPER, TH.: Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie. München: Kösel, [3]1991.
— Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik. Freiburg: Herder, 2001.
— Freiheit. In: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. Bd. 1. München: Kösel, 2005, S. 398–422.
PRUNER, J. E.: Moraltheologie. In: Kirchenlexikon[2], Bd. 8 (1893), Sp. 1889–1898.
RATZINGER, J.: Gratia supponit naturam. In: Ders./H. Fries (Hg.): Einsicht und Glaube (FS Gottlieb Söhngen). Freiburg i. Br.: Herder, 1962, S. 135–149.
— Einführung in das Christentum. München: Kösel, 1968.
— Dogma und Verkündigung. München: Wewel, 1973.
— Der Auftrag des Bischofs und des Theologen angesichts der Probleme der Moral in unserer Zeit. In: *IKaZ Communio*, 13 (1984), 524–538.
— Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori. München/Zürich/Wien: Verlag Neue Stadt, 1985.
— Aus meinem Leben. Erinnerungen 1927–1977. München, 1997.
— Das Ende der Zeit. In: T. R. Peters/C. Urban (Hg.): Ende der Zeit? Die Provokation der Rede von Gott. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1999, S. 13–31.
— Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen

Staates. In: J. Habermas/J. Ratzinger: Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion. Bonn: BpB, 2005, S. 40–60.
— Werte in Zeiten des Umbruchs. Freiburg: Herder, 2005.
— Glaube und Politik, Kirche und Staat (1989). Wiederabdruck in: *Die Neue Ordnung* 59 (2005), 180–182.
— „Einführung in das Christentum" – gestern, heute, morgen, Vorwort zur Neuausgabe der Einführung in das Christentum. München: Kösel, [6]2005, S. 9–26.
RATZINGER, J./BENEDIKT XVI.: Jesus von Nazareth. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2007.
RATZINGER, J./METZ, J. B.: Gott, die Schuld und das Leiden. Gespräch. In: T.R. Peters/C. Urban (Hg.): Ende der Zeit? Die Provokation der Rede von Gott. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1999, S. 50–55.
RUH, U.: Joseph Ratzinger – der Kritiker der Moderne. In: F. Meier-Hamidi/F. Schumacher (Hg.): Der Theologe Joseph Ratzinger (QD 222). Freiburg: Herder, 2007, S. 119–128.
SCHNÄDELBACH, H.: Religion in der modernen Welt. Frankfurt a. M.: Fischer-Taschenbuch-Verl., 2009.
SCHOCKENHOFF, E.: Naturrecht und menschliche Würde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt. Mainz: Matthias-Grünewald-Verl., 1996.
— Stärken und innere Grenzen. Wie leistungsfähig sind naturrechtliche Ansätze in der Ethik? In: *HK* 62 (2008), 236–241.
SCHÜLLER, B.: Der menschliche Mensch. Aufsätze zur Metaethik und zur Sprache der Moral. Düsseldorf: Patmos, 1982.
SECKLER, M.: Die Theologie als kirchliche Wissenschaft nach Pius XII. und Paul VI. In: *ThQ* 149 (1969), 209–234.
SIEP, L.: Vernunftrecht und Rechtsgeschichte. Kontext und Konzept der Grundlinien im Blick auf die Vorrede. In: Ders. (Hg.): G.W. F. Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts. Berlin: Akad.-Verl., 1997, S. 5–29.
— Naturrecht und Bioethik. In: *Concilium* 46 (2010), 279–299.
SOTTOPIETRA, P.: Wissen aus der Taufe. Die Aporien der neuzeitlichen Vernunft und der christliche Weg im Werk von Joseph Ratzinger (Eichstätter Studien. Neue Folge Bd. LI). Regensburg: Pustet, 2003.
STRIET, M.: „Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote". Bleibende Relevanz und Grenzen von Kants Religionsphilosophie. In: Ders./G. Essen (Hg.): Kant und die Theologie. Darmstadt, 2005, 162–186.
UTZ, A. F.: Christlicher Glaube und demokratischer Pluralismus: Wiederabgedruckt in: *Die Neue Ordnung* 59 (2005), 164–179.
WIEDENHOFER, S.: Joseph Ratzinger – „Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis" (1968). In: M. Delgado (Hg.): Das Christentum der Theologen des 20. Jahrhunderts: vom „Wesen des Christentums" zu den „Kurzformeln des Glaubens". Stuttgart u. a.: Kohlhammer, 2000, S.174–185.
WITSCHEN, D.: Kants Moraltheologie. Ethische Zugänge zur Religion (StdM 41). Münster: Lit, 2009.

Prof. Dr. Stephan Goertz, Johannes Gutenberg-Universität Mainz,
Katholisch-Theologische Fakultät, Seminar für Moraltheologie,
Saarstr. 21, Forum universitatis 6, D-55128 Mainz

goertzst@uni-mainz.de

INFORMATIONSSPLITTER

Mitwirkung an der Selbsttötung keine ärztliche Aufgabe!

Am 22. Februar 2011 präsentierte die Bundesärztekammer (BÄK) in Berlin ihre überarbeiteten Grundsätze zur ärztlichen Sterbebegleitung:

> „Der Umgang mit schwerkranken und sterbenden Menschen ist in den letzten Monaten immer stärker in das Blickfeld der breiten Öffentlichkeit gerückt. Dabei hat die Bundesärztekammer gegen jede Form von aktiver Sterbehilfe klar Position bezogen. Dies entspricht auch dem Willen der übergroßen Mehrheit der Ärztinnen und Ärzte, wie eine Umfrage des Allensbach-Instituts im Auftrag der Bundesärztekammer unlängst bestätigte. Auch in unseren nun überarbeiteten Grundsätzen zur ärztlichen Sterbebegleitung wird unmissverständlich klargestellt, dass die Tötung von Patienten strafbar ist, auch wenn sie auf Verlangen des Patienten erfolgt."

So die Worte des Präsidenten der Bundesärztekammer, Prof. Dr. Jörg-Dietrich Hoppe.

Aufgabe von Ärztinnen und Ärzten sei es, Leben zu erhalten, die Gesundheit zu schützen und wiederherzustellen, Leiden zu lindern sowie Sterbenden Beistand zu leisten. „Diese ärztliche Ethik ist allgemeiner Konsens. Sie wird auch von den Ärztinnen und Ärzten ernst genommen und in ihrer täglichen Arbeit beachtet", betonte Hoppe. Die Mitwirkung des Arztes bei der Selbsttötung sei hingegen keine ärztliche Aufgabe. Diese Formulierung trete an die Stelle der bisherigen Feststellung, dass die Mitwirkung des Arztes an der Selbsttötung des Patienten dem ärztlichen Ethos widerspreche. Damit würden die verschiedenen und differenzierten individuellen Moralvorstellungen von Ärzten in einer pluralistischen Gesellschaft anerkannt, ohne die Grundausrichtung und die grundlegenden Aussagen zur ärztlichen Sterbebegleitung infrage zu stellen.

In diesen Zusammenhang betonte Hoppe, dass sich auch jene Ärztinnen und Ärzte, die bereit seien, für ihre schwerstkranken und sterbenden sowie unter schweren Schmerzen leidenden Patienten Suizidbeihilfe zu leisten, intensiv mit dieser schwierigen Thematik auseinandersetzten. Hoppe verwies auf die Befragung der BÄK, in der die betreffenden Ärzte als wichtigste Bedingungen für eine Suizidbeihilfe eine medizinisch eindeutige – also hoffnungslose – Prognose, die gute Kenntnis des Patienten sowie einen hohen Leidensdruck nannten.

„Rund 95 Prozent aller Fälle, in denen bei Patienten Suizidgedanken aufkommen, sind mit einer behandelbaren Krankheit verbunden, insbesondere mit Depressionen in den verschiedenen Ausprägungen. Zur Sorgfalts- und Garantenpflicht des Arztes gehört es, diese Krankheit zu erkennen und zu behandeln. Viele Patienten lassen dann ihren Todeswunsch fallen", sagte Hoppe. (BÄK/MyH/pg)

ETHICA 19 (2011) 1, 85–90

DISKUSSIONSFORUM

J. RÖMELT: CHRISTLICHE ETHIK IN MODERNER GESELLSCHAFT*

Bd. 1: Grundlagen

(Rezension von Hanspeter Schmitt)

JOSEF RÖMELT legt nach seinem dreibändigen Handbuch zur Moraltheologie (Regensburg 1996–1998) erneut ein Kompendium dieses Faches vor. Der hier zu besprechende *Band 1* stellt die Grundlagen dar, während *Band 2* (Freiburg i. Br. 2009) der theologisch-ethischen Reflexion spezifischer Lebensbereiche (Sexualität, Partnerschaft und Familie; Lebensschutz und Medizinethik; Ökologie und Schöpfung, Friede und Widerstand, Gebet etc.) dient. Das gesamte Werk des Autors ist davon geprägt, die personale Ausgangslage humaner Praxis (Freiheit, Verantwortung, Gewissen) mit den komplexen Voraussetzungen des modernen, technisch und wissenschaftlich bestimmten gesellschaftlichen Zusammenlebens in Pluralität und geschichtlichem Wandel zusammen zu denken. Vor diesem aktuellen Hintergrund verfolgt Römelt stets auch den Hauptsinn einer theologisch informierten Ethik, die Ressourcen christlichen Glaubens, seiner Traditionen und Theologien, für das Gelingen menschlicher Praxis kritisch wie konstruktiv zu bedenken und fruchtbar zu machen.

Auch im vorliegenden Werk tritt dieser *systematische Impetus* deutlich hervor. Schon einleitend (14) wird er expliziert und kommt dann permanent zum Tragen: „Letztlich schenkt der christliche Glaube die Gewissheit, dass Gott den Menschen auch heute in den schwierigen Entscheidungen begleitet. Sie wird zum Horizont einer tiefen Hoffnung: Dass der Weg der menschlichen Verantwortung trotz der quälenden Irrtümer und der vielen moralischen Niederlagen, die sich in der Geschichte der Menschheit gezeigt haben, möglich ist. Dass so der Mensch tatsächlich fähig ist, auch heute im Kontext der technischen Kultur, der Entstehung einer globalen Welt in persönlicher Identität, sozialer Gerechtigkeit und ökologischer Balance zu leben. Die Theologie spricht vom Versprechen des Gottes Jesu Christi dafür (...)." (Analoge Stellen: 10, 23, 44ff., 62ff., 78, 110ff., 132, 138–152, 160f., 167f., 216ff.).

Die Auswahl der materialen Stoffe und Hauptstücke entspricht in etwa der Vorgehensweise vergleichbarer fundamentalethischer Werke, wie sie im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts auf katholischer Seite entstanden sind (vgl. Franz Böckle, Fundamentalmoral, München 1977; Helmut Weber, Allgemeine Moraltheologie, Graz 1991; Johannes Gründel [Hrsg.], Grundkurs der Moral, Band 1, Düsseldorf 1991; Josef Römelt, Vom Sinn moralischer Verantwortung, Regensburg 1996; Gerfried W. Hunold u. a. [Hrsg.], Theologische Ethik, Tübingen 2000).

Kapitel 1 (15–25) beschreibt den Standort heutiger Moraltheologie als durch den „Aufbruch des Zweiten Vatikanischen

Konzils" (15) entscheidend geprägt. Betont wird die hier erfolgte „personale Wende" (16): Ausgehend von den biblischen Vorgaben existentieller Gottesbegegnung sei es möglich geworden, einerseits die Würde des Menschen in Freiheit und Verantwortung neu zu bedenken, andererseits in einen sachlichen Dialog mit den kulturellen und wissenschaftlichen Erkenntnissen bezüglich des Menschseins und seiner es betreffenden Grunderfahrungen zu treten. Die Aufgabe der Moraltheologie bestehe in einer sachlich beiträglichen Beteiligung an den anstehenden Diskursen, aber auch in ihrer „kritischen Reflexion" (22) und „personalen Integration" (23) mit dem Ziel, die umfassende Wirklichkeit des Menschen (Freiheit, soziale Bindung, Verwiesenheit auf Gott) nachhaltig zur Sprache zu bringen.

Kapitel 2 (26–48) sucht folgerichtig den Dialog mit Ansätzen „der nichtchristlichen Ethik" (26), wobei die Skizze einer freiheitlichen, durch die technischen und strukturellen Entwicklungen in tiefe Ambivalenzen gestürzte Gesellschaftssituation als Bezugsgröße vorgeschaltet ist. Die dann zur Darstellung gebrachten bekannten Theorien (Diskursethik, Ethik der Verantwortung, funktionale Systemtheorie, antispeziezistische Ethik) zeigen sich nach Römelt „in ihren Klärungsversuchen jedoch irgendwie hilflos" (41): Sie beförderten insgesamt ein „Pathos der Verantwortlichkeit", steigerten zugleich aber das „Bewusstsein der Relativität" (40). So verfestige sich der Eindruck, „dass der Mensch seiner moralischen Verantwortung nicht ausweichen darf (...) dabei (aber) irgendwie überfordert erscheint und an seine Grenzen stößt" (41). Dieser „Hilflosigkeit" vermag nach Römelt erst der christliche „Glaubenszugang" (44) und eine auf ihn bezogene Theologie abzuhelfen: Er sei nötig, „um Freiheit und Menschlichkeit wirklich angemessen zu entfalten" (ebd.). Genauer bestünde diese Hilfe darin, die biblisch – insbesondere im Schicksal Jesu – aufscheinende „heilsgeschichtliche Gotteserfahrung" (ebd.) als Sinnhorizont bzw. Sinnquelle anzubieten, so dass es auf dieser Basis möglich sei, im Paradox zwischen Ohnmacht und Freiheit eine „realistische und gelassene Suche nach der Balance des Lebens" (45) und seiner Menschlichkeit zu wagen.

Kapitel 3 (49–75) rekonstruiert den besagten Sinn als Hoffnung und gelassene Ermöglichung humaner Gestaltung mitten in der Widersprüchlichkeit begrenzender Bedingtheit, indem die dafür ursächliche Gotteserfahrung entlang ihrer biblischen Entfaltung vorgestellt wird. Aus dem Bereich des Alten Testaments werden dafür unter anderem Hinweise auf den Dekalog, bundes- wie schöpfungstheologische Traditionen und sozialtheologische Prophetentexte gegeben, aus dem Bereich des Neuen Testaments findet vor allem die Reich-Gottes-Theologie Beachtung. Am Ende steht die Erkenntnis der „Ermutigung menschlicher Freiheit, sich auf Grund der radikalen Zuwendung Gottes selbst bis in die radikalen Aporien des Daseins hinein in natürlicher Abhängigkeit und sozialer Bindung als liebende Freiheit zu wagen." (74) Dies sei möglich, weil Gott in Jesus Christus und seinem Schicksal „ein unzerstörbar gültiges Ja zum Menschen und zur Schöpfung gesprochen hat" und damit „eine unwiderrufliche Antwort auf die Frage nach dem Sinn menschlicher Freiheit in Endlichkeit und Determination" (ebd.) gab.

In den *Kapiteln 4–6* wendet RÖMELT folgenden, den biblischen Quellen entnommenen Dreischritt wie einen hermeneutischen Schlüssel auf die moralischen Grundkategorien Gewissen, Norm und Schuld an: unhintergehbarer Gestaltungsanspruch → aussichtsloses Determiniertsein → Befreiung im Glauben an Gottes Sinnangebot.

Zunächst der *Gewissensbegriff* (76–112): Er wird geschichtlich situiert, wobei philosophische (Stoa, Immanuel Kant), wiederum biblische sowie theologische (Augustinus, Thomas v. Aquin) Kontexte herangezogen und in Bezug zu den bekannten psychoanalytischen (Sigmund Freud) und systemtheoretischen (Niklas Luhmann) Anfragen gebracht werden. Dabei soll sich zeigen, dass angesichts des im Gewissen erfahrbaren Gegensatzes „zwischen Unbedingtheit und Relativität (...) die Beziehung zu Gott gerade das Ethos des Vertrauens ermöglicht" (78).

Analog die *Normtheorie* (113–168): RÖMELT setzt sich von einem kasuistisch wie rigoristisch erstarrten Naturrechtsdenken ab, stellt die Bedeutung narrativer und psychoanalytischer Begründungsversuche in Frage und relativiert schließlich die Leistungsfähigkeit des Modells der autonomen Moral im christlichen Sinnkontext (Alfons Auer). Demgegenüber fordert er eine offensive „starke Begründung letzter Werte des menschlichen Lebens" (123), die er in einem theologisch reflektierten Bezug auf die Natur und personale Tiefe des Menschen ermöglicht sieht. Auf diese Weise entstünde die Chance „einer umfassenden personalobjektiven Orientierung" (160) menschlichen Handelns, zugleich aber würden praktischer Mut und Vertrauen freigesetzt (vgl. 161). Denn nach hochscholastischem Naturverständnis sei der Mensch als vernunftbegabtes, damit verantwortliches Wesen ins Zentrum der Schöpfung gestellt, werde jedoch in dieser Stellung nicht allein seiner Vorgaben, sondern auch der unwiderruflichen Bejahung Gottes gewahr (vgl. 166f.).

Schließlich die Analyse von *Schuld* (169–225): Die Stationen der Betrachtung sind allgemeine Schulderfahrungen, angst-, struktur- und gendertheoretische Einordnungen, die Theologie der Erbsünde und das Motiv des Teufels als Personifizierung der erfahrbaren „Herrschaft des Bösen über den Menschen" (190). Wieder wird die aussichtslose Determiniertheit des Menschen – diesmal am fatalen Faktum der Schuld, seiner tiefen Ursachen und sozialen Zusammenhänge – in Steigerung demonstriert, um dann die „geschichtlich unwiderrufliche Nähe Gottes in Jesus Christus" als „christliche Gegenerfahrung" nachhaltig zu etablieren, die „Erlösung und Befreiung von Schuld" (195) möglich mache. „Und diese Befreiungserfahrung wird so auch zum Schlüssel für die Antwort auf die letzte Sinnfrage in der Krise der ethischen Suchbewegungen heute" (196). Materiale Belege findet RÖMELT bei einigen biblischen und theologiegeschichtlich relevanten Schuldmodellen, letztlich zielt er aber auf die in der Fassung Jürgen Moltmanns vorgestellte moderne Erlösungstheologie, deren Spitze im Konzept eines im Kreuz Jesu selbst leidenden und so die Befreiung der Menschen von aller Kontingenz bewirkenden Gottes liegt. Dem folgen pastorale Überlegungen, die sich vor allem auf die persönliche Schuldbewältigung konzentrieren und dabei Schritte nennen, welche für „die Überwindung des destruktiven Schuldgefühls" (224) hilfreich seien und mensch-

liche Realitäts- und Wahrheitsfähigkeit förderten.

Im *Anhang* (227–248) finden sich ein Sach- und Namenregister, ein vom Autor kommentiertes Literaturverzeichnis, vor allem aber eine tabellarische Einordung der dargestellten moraltheologischen Stoffe in die auf thematische Module umgestellen Studiengänge zur Theologie.

Beeindruckend ist der schon erwähnte *systematische Impetus* des Autors. Er wirkt sich in allen Teilen dieser Arbeit inhaltlich wie stilbildend aus und bestimmt auf diese Weise die Wahrnehmung. Deutlich wird, wie sehr es RÖMELT um den theologischen Punkt der Moraltheologie geht, und damit verfolgt er ein zeitweilig vernachlässigtes, bis dato unerledigtes, aber das Selbstverständnis des Faches berührendes Thema. Dieses Anliegen bewegt den Autor offenkundig tief. Es ruft allerdings stellenweise einen nahezu beschwörenden *Sprachstil* hervor und entfaltet eine „Sogwirkung", in die sämtliche angesprochenen Stoffe hineingeraten. Das führt bisweilen dazu, dass – zugunsten des eigenen Skopus – Bezüge nicht mit jenem Differenzierungsgrad dargestellt und bewertet werden, der ihnen sachlich gebührt. Beispielsweise vermögen die narrative Ethik (116ff.) und das Modell von Alfons Auer (140–145) substantiell mehr zu leisten als in solchen Passagen erwähnt; umgekehrt hätten das anthropologisch aporetische, gleichwohl christlich tradierte Teufelsmotiv (190–194) sowie die kirchliche Lehramtspraxis (132, 153, 164f.), die durch den erwähnten Naturrechtspositivismus partiell belastet ist, eine konsequentere Kritik verdient.

Inhaltlich zählt es zu den Stärken des vorgelegten Gedankenganges, die Relativität und Begrenzheit, welche sich aus der empirischen Bedingtheit menschlicher Freiheit vielfach ergibt, anthropologisch auf den Status bzw. die Chancen humaner Verantwortung hin zu interpretieren. RÖMELTS Botschaft lautet, angesichts dieser Analyse von Realität nicht zu resignieren, sondern über die biblisch initiierte Erfahrung Gottes in Jesus Christus Hoffnung und letzten Sinn als unbedingt liebendes Angenommensein einzutragen und so – mitten in der Kontingenz – einen befreiten, zugleich gelassenen Weg der Humanisierung wagen zu können (vgl. Josef Römelt, Anthropozentrische Aporie und christliches Gewissen, Freiburg i. Br. 1994; ders., Vom Sinn moralischer Verantwortung, Regensburg 1996; ders., Christliche Ethik im pluralistischen Kontext, Münster 2000). Zu kurz kommen dabei aber relevante freiheitsphilosophische Erkenntnisse, die in Auseinandersetzung mit dem klassischen Determinationsvorwurf gewachsen sind. Sie betonen, dass die Disposition, soziale Ermöglichung und reale Begrenzung von Freiheitsakten nicht gegen das Wesen von Freiheit sprechen, sondern sie kraft Reflexion zu sich selbst bringen. Bezöge man das auf systematischer Ebene ein, würde eine allzu starke Gegenüberstellung von Freiheit und Bedingtheit vermieden, die immer auch die Gefahr der Abwertung realer Lebensbedingungen nach sich zieht, und anthropologische Phänomene kämen genauer in den Blick. Das *theologische Interesse* des Autors ist hingegen voll zu unterstreichen. Mehr noch! Es ist zu begrüßen, zumal seinem Fach verschiedentlich eine gewisse Theologieferne bescheinigt wurde, nachdem die vordem bewegende Propriumsdebatte in den 1990er-Jahren ratlos verebbt war. Ob freilich der von RÖMELT vorgeschlage-

ne Ansatz innovativ ist und – wie er hofft – über die durch Alfons Auer favorisierte Hermeneutik des christlichen Sinnangebotes hinausführt, sollte offen und konstruktiv diskutiert werden. Derzeit scheint es noch so, dass RÖMELT – analog zu Auer – das christliche Sinnangebot umfänglich begründet und beschreibt, es zwar – anders als dieser – gezielt in die Freiheitsfrage einträgt, aber die Problematik der wirksamen, existentiell greifenden Vermittlung dieser Botschaft nach wie vor ungelöst bleibt. Wegweisend an RÖMELTS Anliegen ist, die anthropologische „Nahtstelle" zwischen Akten herausfordernder Solidarität bzw. Humanität und transzendierenden Sinngrößen wie deren Erarbeitung präziser als bisher zu bestimmen. Dies erst versetzt in die Lage, einer entfremdenden autoritären oder affirmativen Oktroyierung von Moral seitens der Religionen zu wehren. Gerade im Kontext pluraler Voraussetzungen wird man gelassen zur Kenntnis nehmen müssen, dass der Beitrag der Theologie zur Moral – obschon unverzichtbar – vielschichtig ist und nicht auf jeder Ebene exklusiv christlich gefasst werden kann und braucht. Zudem darf man davon ausgehen, dass sich dem Menschen im Vollzug seiner Menschlichkeit die dezidiert „letzten Fragen", welche Theologie und Glaube spezifisch anzielen, nicht auf Schritt und Tritt stellen, dass sie vielleicht gar nicht ins Bewusstsein geraten oder im Fall ihrer Bewusstwerdung auch ohne Bezug zu explizit christlich geprägten Chiffren existentiell hinreichend beantwortet werden.

Als *Zielgruppe* werden im Vorwort alle Interessenten der Theologischen Ethik genannt (vgl. 11). Außerdem sind auch Studierende und Lehrende dieses Faches im Blick, zumal die neu modularisierten theologischen Studiengänge eigens betrachtet werden, deren Umsetzung eine nicht unerhebliche fachliche und didaktische Neuorientierung nötig macht. Zweifellos bekommen die Angesprochenen dank RÖMELTS Fachkunde ein Grundlagenwerk an die Hand, das – sieht man es mit den im zweiten Band vorgestellten einzelnen Handlungsbereichen zusammen – eine kompakte, fachlich tiefschürfende, aktuelle Darstellung aller wichtigen Themen dieses Bereiches zur Verfügung stellt. Allerdings wäre es – um der angezielten Basisinformationen willen – hilfreich gewesen, sachlich notwendige Begriffsklärungen eigens vorzunehmen und sie gegebenfalls textlich hervorzuheben. Zum Beispiel vermisst man die Kriterien ethischer Schriftauslegung, eine Einführung in das Wertphänomen und sein Verhältnis zur Normenfrage, Grundbegriffe der stilbildenden hochscholastischen Schuldtheorie (debitum, culpa), eine Definition des Sündenbegriffes wie eine Kritik der gewissenstheologisch bis dato favorisierten, jedoch zur autoritären Moralisierung der Gottesrede neigenden vox-Dei-Terminologie. Umgekehrt darf man ein solches Werk quantitativ nicht überfordern, zumal Römelt eine in allen Teilen qualitätsvolle und profunde Auswahl möglicher Gegenstände getroffen hat.

In der Phase einer auch in der Theologischen Ethik – notwendigerweise – voranschreitenden Spezialisierung, hat JOSEF RÖMELT wiederum einen Gesamtentwurf seines Faches geschaffen. Das Werk verdient Beachtung, insbesondere weil sich die eigentlich theologische Frage wie ein roter Faden durch alle Stoffe zieht und so der fachliche Zusammenhang auf genui-

ne Weise hergestellt wird. Dadurch sollte sich die Reflexion der Bedeutung christlichen Glaubens für humanes Leben und eine umfassend förderliche Moral neu beleben lassen.

Hanspeter Schmitt, Chur

* RÖMELT, JOSEF: **Christliche Ethik in moderner Gesellschaft. Bd. 1: Grundlagen.** Freiburg i. Br.: Herder, 2008, 247 S., ISBN 978-3-451-29895-3, kart., EUR 14.95

ETHICA 19 (2011) 1, 91–96

BÜCHER UND SCHRIFTEN

PHILOSOPHIE

ZOLL, PATRICK: **Ethik ohne Letztbegründung? Zu den nicht-fundamentalistischen Ansätzen von Alasdair MacIntyre und Jeffrey Stout.** Würzburg: Königshausen u. Neumann, 2010, 134 S. ISBN 978-3-8260-4353-6, Brosch., EUR 19.80

Auch in der Philosophie unterliegen Begriffe offensichtlich trivialen Mode-Trends und damit ‚nachhaltiger' Definitionsunschärfe. Patrick Zoll bezieht sich nicht auf einen Fundamentalismus doktrinärer Meinungspositionen, sondern übersetzt etwas unglücklich den in der anglo-amerikanischen Begründungsdiskussion benutzten Begriff *fundationalism* mit Fundamentalismus. Warum nicht Missverständnisse vermeidend: Fundationalismus und ‚fundationalistisch'? Auch der Begriff ‚Letztbegründung' könnte Missverständnisse provozieren: Wenn einerseits im gegenwärtigen Ethik-Diskurs deutscher Provenienz bereits J. Habermas verdächtigt wird, seinen Letztbegründungsanspruch praktisch aufgegeben zu haben, andererseits K.-O. Apel, W. Kuhlmann und H. Dingler in der besprochenen Abhandlung nicht zu Wort kommen, lohnt sich dann noch eine Beschäftigung mit der an der SJ-Hochschule in München angenommenen Magisterarbeit? Vorweg versichert: Die Lektüre lohnt sich:

1) Wegen der sachkundigen Information zweier Ethikkonzepte

A. MacIntyre, schottisch-amerikanischer Philosoph, Hauptvertreter eines Kommunitarismus, greift auf die Nikomachische Ethik des Aristoteles und Kritiker einer rationalistischen Moral seit Kant zurück. MacIntyres These: Unterschiedliche ethische Begründungstraditionen können im Lauf der Geschichte zu Konflikten im ethischen Handeln einer Gemeinschaft führen. Entstehende ‚epistemologische Krisen' können rein rational nicht gelöst werden, da es keine traditionsunabhängigen Rationalitätskriterien gibt.

Die Krise der modernen Moralphilosophie besteht nach MacIntyre darin, dass es keine gemeinsamen Kriterien gibt, „um die Bedeutung moralischer Ausdrücke objektiv darzustellen" (17).

P. Zoll verteidigt MacIntyres Ethikbegründung gegen relativistische Vorwürfe (53–58), jedoch hält er dessen Systemansatz abschließend für „parasitär und unverantwortlich, weil er zu einer anti-liberalen politischen Philosophie führe" (59).

Jeffrey Stout, (Trenton USA) versteht sich selber als Antwort auf Alasdair MacIntyre und Stanley Hauerwas. Beeinflusst von Richard Rorty und Robert Brandom weiß Stout sich dem amerikanischen Pragmatismus verpflichtet. Zolls Nähe zum Diskurs über Religion in einer pluralistischen (also unterschiedliche Ethikbegründungen nutzenden Gesellschaft) ist offensichtlich.

2) Wegen eines Kombinationsvorschlages

P. Zoll verweist auf ein Problem des europäisch-deutschen Begründungsdiskurses: auf das Unverständnis, den Begriff „nicht-fundamentalistische Ethikbegründung" als eine „contradictio in terminis" wahrzunehmen. Nach Zoll liege dieses Unverständnis an der verbreiteten kantischen Annahme, dass eine Normbegründung in der Ethik nur mittels letztbegründbarer und universal gültiger Prinzipien möglich sei.

Für einen auch kirchliche Moralbegründung berührenden Hinweis darf man Zoll dankbar sein, nämlich: „dass die Ablehnung der Möglichkeit einer epistemischen Letztbegründung von Normen mit einem Plädoyer für eine nonkognitivistische oder relativistische Ethikkonzeption bzw. mit

einer Aufgabe der Begründungsnotwendigkeit von ethischen Urteilen identifiziert wird" (15).

Konsequent referiert Zoll MacIntyres und Stouts Ethikkonzepte als konstruktive Beiträge zu einer Rechtfertigung ethischer Ansprüche. Stout wird vorgestellt aus „Überzeugung" (S. 63), dass Stouts „Ethik after Babel" „jene Argumente liefert, die zum einen eine stärker philosophische Kritik an MacIntyres Projekt einer nicht-fundamentalistischen Ethikbegründung erlauben und zum anderen die Hoffnung begründen können, dass der Liberalismus so reformiert werden kann, dass er selbst jenen sozialen wie politischen Kontext zu liefern im Stande ist" (64).

Zoll plädiert für eine anti-relativistische und dennoch nicht-fundamentalistische Ethikbegründung, die ihm dank Kombination beider vorgestellten Ethiken möglich erscheint.

3) Wegen der Bedeutung der Tradition

MacIntyres Darlegung vom moralichen und kulturellen Verfall einer Tradition als Ursache des fragmentarischen Charakters unserer moralischen Sprache und angeblicher unlösbarer moralischer Konflikte wird von Jeffrey Stout begegnet mit der Feststellung eines „Prozesses moralischer Bricolage" (78–81). Darunter versteht Stout den kreativen Prozess, moralphilosophische Fragen unter Zuhilfenahme sprachlicher Mittel zu lösen, um damit begriffliche Fragmente in eine neue Beziehung zum Ganzen zu setzen (78). Die moralische Sprache verdankt sich einer erkennbaren Tradition, die ihrerseits ein kontinuierliches Netzwerk bildet und sich dadurch auch beständig neu konstituiert. Die moralische Tradition ist ständig damit beschäftigt, die verschiedenen sprachlichen wie rationalen Elemente kritisch zu überprüfen und permanent neu zu rekonstruieren. In Anlehnung an Claude Levi-Strauss und Jacques Derrida nennt Jeffrey Stout die kontinuierliche Gestaltung einer moralischen Sprache zur Lösung dieser Aufgabe „moralische Bricolage", also einen kreativen Prozess einer Problemlösung unter Zuhilfenahme sprachlicher und rationaler Ressourcen.

Der Reformversuch Stouts an MacIntyres nicht-fundamentalistischer Ethikbegründung rettet dennoch nicht dessen Gründungsproblem, so P. Zoll, weil sich dessen pragmatischer Rationalitätsbegriff mit MacIntyres Tugendbegriff nicht widerspruchsfrei verbinden lässt (104ff. u. 113f.).

Im abschließenden Kapitel 11 (122–131) versucht Zoll, Bedingungen für die Rekonstruktion des Liberalismus als moralische Tradition zu formulieren. Er formuliert die These, dass eine nicht-fundamentalistische Ethikbegründung in einem liberalen politischen Kontext nur durch eine Kombination der Ansätze von MacIntyre und Jeffrey Stout möglich sei.

Diese These bleibt Anfrage und Ausblick. Doch bereits die angesprochenen Vorüberlegungen, d.i. die Notwendigkeit von Stouts Fragmentationshypothese und MacIntyres Intelligibilitätshypothese, also den Pragmatismus Jeffrey Stouts und den Fortschrittsrationalismus MacIntyres zu kombinieren, scheinen erfolgversprechend. Der Hinweis auf das Verhältnis von Rechtfertigung und Wahrheit bzw. Epistemologie und Ontologie zeigt, dass sich P. Zoll der anstehenden Schwierigkeiten sehr bewusst ist. Man sollte den jungen Wissenschaftler ermutigen, die „Viabilität" (S. 124 f.) seiner Ausblicks-These konsequent zu prüfen.

Alexius Bucher, Eichstätt

THEOLOGIE

GOERTZ, STEPHAN / HERBERT ULONSKA (Hg.): **Sexuelle Gewalt: Fragen an Kirche und Theologie.** Berlin: LIT Verlag Dr. W. Hopf, 2010 (Theologie: Forschung und Wissenschaft; 31), 210 S., ISBN 978-3-643-10701-5, Brosch., EUR 19.90

Der hier von Stephan Goertz, Lehrstuhlinhaber für Sozialethik an der Universi-

tät des Saarlandes, und Herbert Ulonska (lehrte Evangelische Theologie und ihre Didaktik an der Universität Münster) vorgelegte Sammelband zur sexuellen Gewalt ist eine verbesserte Neuauflage der bereits 2003 und 2007 im Lit Verlag erschienenen Arbeit, deren Beiträge für diese Ausgabe aktualisiert und ergänzt wurden. Dies ist nicht ohne Belang, zumal so mancher neu hinzugefügte Beitrag, speziell der Einleitungsbeitrag von *Franz-Xaver Kauffmann*, in journalistischem Untergriffston verfasst ist: „Wer die römisch-katholische Kirchengeschichte auch nur einigermaßen kennt, der weiß, dass die Geschichte des Papsttums und insbesondere des römischen Hofes weit eher der Kirche der Sünder als der von ihr beanspruchten Heiligkeit zuzurechnen ist." (S. 15) Bei diesem unqualifizierten Ton ist man geneigt, nicht weiterzulesen. Damit würde man die Arbeit jedoch verkennen. Die weiteren Beiträge weisen nämlich sehr wohl einen sachlichen und informativen Duktus auf. *Ursula Endres* beschreibt in ihrem Beitrag „Sexueller Missbrauch in Institutionen" sehr informativ die Strategie der Täter mit Hinweis auf die Verantwortung der Institutionen und die Reaktionen der Kirche. *Werner Tzscheetzsch* bezeichnet in seinem Beitrag „Missbrauch von Menschen – Missbrauch der Rolle – Missbrauch der Institution" den sexuellen Missbrauch als eine spezifische Form der Machtausübung, die nun den Umgang der Kirche mit den Opfern als zynisch erscheinen lasse, da man vornehmlich den Täter schütze. Sehr abgewogen und in jeder Hinsicht fachlich informativ ist der Beitrag von *Wunibald Müller*, „Sexueller Missbrauch Minderjähriger in der Kirche". Dabei ist nicht nur dem „Opfer", sondern auch dem Täter in seiner Not beizustehen. Vor allem muss man zur Kenntnis nehmen, dass es eine Gruppe von pädophilen (auf Kinder bezogen) und ephebophilen (auf Jugendliche bezogen) Priestern gibt. Ausgehend davon ist dafür Sorge zu tragen, mit dem Problem in angemessener Weise umzugehen. *Herbert Ulonska* geht in seinem Beitrag „Sexualisierte Gewalt im Kontext kritischer Priester- und Pfarrerforschung" der Frage nach, was die Täter zu sexualisierter Gewalt treibt, und stellt dabei fest, dass pädosexualisierte Gewalt nur zum Teil der sexuellen Lust dient. Vor allem dient sie der Befriedigung unerfüllter Bedürfnisse aus der kindlichen und jugendlichen Sozialisation. Man findet das Opfer „im Kind, das ebenso auf Hilfe und Unterstützung angewiesen ist". (S. 70) „Der Stachel der Opfer" betitelt *Barbara Haslbeck* ihren Beitrag und verweist dabei auf Paulus, den der Stachel zur Demut brachte. Dieser Stachel sollte auch bei den verantwortlichen Organisationen im Blick auf die Opfer zu entsprechenden Handlungen führen. „Auf das Opfer darf keiner sich berufen" lautet der Beitrag von *Maria Katharina Moser*, in dem sie darauf verweist, dass die Menschen immer mehr als ihre Opfer-Erfahrungen sind, nämlich stets Subjekte, die nicht zum Zweck fremder Themen ausgenützt werden dürfen. *Hubertus Lutterbach* unterzieht in seinem Beitrag „Sexuelle Gewalt gegenüber Kindern: Ein Angriff auf die christliche Tradition des Kinderschutzes" den Missbrauch von Kindern einer geschichtlichen Analyse und stellt dabei fest, dass der Kinderschutz seit urgemeindlichen Zeiten zu den großen Themen der christlichen Tradition gehört. „Sexuelle Gewalt als individuelle Sünde gegen das sechste Gebot" lautet der Beitrag von *Stephan Goertz*, der darauf verweist, dass die Moraltheologie aus christlicher Überzeugung Argumente für die Denkform einer Moral der Autonomie vorträgt, nicht aber selbst praktische Konsequenzen zieht, da dies jenseits ihrer Möglichkeiten liegt. Sehr aufschlussreich aus rechtlicher Sicht ist der Beitrag von *Myriam Wijlens*, „Die Verantwortung und Aufgaben von Bischöfen und Ordensoberen angesichts sexuellen Missbrauchs von Minderjährigen in der Kirche", der nicht nur einen Einblick in das deutsche und kirchliche Strafrecht zum sexuellen Miss-

brauch von Minderjährigen vermittelt und aufzeigt, wie es um die Verjährungsfristen steht, sondern auch auf die sozialpsychologischen Belastungen der Betroffenen und deren Umfeld eingeht. Eindrucksvoll offen und auch erschütternd ist der Beitrag von *Eamonn Conway*, „Die irische Kirche und sexuelle Gewalt gegen Minderjährige", der einen geschichtlichen Abriss der Ereignisse und ihrer Folgen in Irland bietet. Im Schlussbeitrag „Selbstreflexionen im Umgang mit sexualisierter Gewalt" gibt der Mitherausgeber *Herbert Ulonska* einige praktische Hinweise zur Selbstwahrnehmung und Prävention in der Seelsorge. Am Schluss dieser Inhaltsskizzierung stellt sich unweigerlich die Frage nach dem Wert des Gebotenen. Es handelt sich dabei nicht um eine wissenschaftliche Darlegung, sondern vielmehr um eine praktische und breitgefächerte Diskussion des Missbrauchs von Jugendlichen im Umfeld der katholischen Kirche, die sich fast ausnahmslos als sachlich, informativ, vielfältig und klärend erweist, sodass sie eine Handhabe für die Praxis darstellt. Dabei darf nicht unerwähnt bleiben, dass der Missbrauch an Jugendlichen in katholischen Institutionen deutlich unter dem Durchschnitt anderer Institutionen liegt. Allerdings stellt die katholische Kirche, wie treffend bemerkt wird, den universalen Anspruch der moralischen Integrität und ist daher weltweit daran zu messen. Die einzelnen Beiträge sind auch jeweils mit weiterführender Literatur versehen. Ein Anhang mit Auswahlbibliografie und ein Mitarbeiterverzeichnis beschließen die aktuelle Arbeit. *Andreas Resch, Innsbruck*

RÖMELT, JOSEF: **Christliche Ethik in moderner Gesellschaft. Bd. 2: Verantwortungsbereiche.** Freiburg i. Br.: Herder, 2009, 448 S., ISBN 978-3-451-29995-7, Brosch., EUR 22.00

Im zweiten Band zum Thema Verantwortungsbereiche konkretisiert Josef Römelt, Professor für Moraltheologie und Ethik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt, die grundsätzlichen Überlegungen des ersten Bandes zum Überthema „Christliche Ethik in moderner Gesellschaft". Sein Anliegen beschreibt er dabei folgendermaßen: „angesichts der Herausforderungen des modernen Lebens *konkret* dem Sinn nach[gehen], den die Rede von der personalen Würde des einzelnen Menschen und der ihr gemäßen Gestaltung der Gesellschaft haben kann". (13) Dabei geht es ihm darum zu verdeutlichen, wie heute vor den Herausforderungen der modernen Gesellschaft verantwortungsvoll ethisch gehandelt werden kann. Diese damit vorprogrammierten Spannungen spricht Römelt in einer Art Einführung an: Liebe sei zwischen Freiheit und Heimat, persönlichem Glück und Verantwortung zu denken, moderne Medizin zwischen helfendem Eingriff und zerstörerischer Manipulation zu verorten, ökologische Verantwortung zwischen notwendiger technischer Entfaltung des Menschen und der Respektierung der natürlichen Balancen zu suchen und die Friedenssicherung findet ihre Grenzen zwischen Nothilfe und Gewaltlosigkeit. Die im Anfangsteil aufgerissenen Fragen vertieft Römelt in den nachfolgenden Kapiteln, wobei sie sich durch die Konkretheit der Lebensbereiche und die lebensweltliche Nähe zum interessierten Leser auszeichnen.

Vorab verdeutlicht er in Kap. 1 „Christliche moralische Überzeugungen – Humane Ressource der Gesellschaft heute?" die Zwänge, denen sich der heutige Mensch ausgesetzt sieht. Als Stichworte seiner Gesellschaftsanalyse seien der Zwang zur flexiblen Lebensgestaltung, der Imperativ der Vorläufigkeit und die zweckrationale, vielseitige Berufsbiografie genannt. Wo kann angesichts der vielfältigen Anforderungen der Mut zur Verantwortung gestärkt werden? Um dem Leser die Verantwortungsübernahme aufzuzeigen, sucht jedes thematische Kapitel die nötigen (theologischen) Ressourcen zur Bewältigung.

Dieser ressourcenorientierte Ansatz zeigt sich beispielsweise in Kap. 2 „Damit die Liebe (über)leben kann – Ressource: Christliches Verständnis von Treue und Familiensinn". Unter Einbindung humanwissenschaftlicher Ergebnisse und neuester Erkenntnisse der Sexualforschung erarbeitet Römelt die unterschiedlichen Arten und Formen von (Liebes-)Beziehungen, von Ehe und Familie. Dabei verschweigt der Autor nicht die Schwierigkeit der christlichen Ethik mit sexualethischen Themen. Im Grundsatz lade die christliche Ethik aber „in allen Suchbewegungen der Liebe – trotz aller Risiken, Grenzen und Kompromisse – zu einem Weg des Vertrauens ein". (61) Hervorzuheben sind in diesem Kapitel das Thema Homosexualität, bei dem R. sehr differenziert theologiegeschichtlichen Hinweisen nachgeht, und der Problemkreis Wiederverheiratet Geschiedene. Hierbei kommt die pastorale Ausrichtung seiner Art, Moraltheologie zu betreiben, zum Ausdruck. Herauszuheben ist seine Art, die meist brisante Themen (u.a. auch in lehramtlichem Denken) noch einmal anders aufgreift, wie z. B. am Ende dieses Kapitels, als er die Natürlichkeit der Liebe im Hinblick auf Homosexualität diskutiert.

Im Kap. 3 erarbeitet Römelt medizinethische Fragestellungen und versucht dabei die Ressource „Christliche Ehrfurcht vor dem menschlichen Leben und Annahme seiner Endlichkeit" vorzustellen. Neben der Darlegung der Menschenwürde und des damit verbundenen Naturrechtsdiskurses sticht vor allem das Thema Spätabtreibungen (unter vielen anderen wie Präimplantationsdiagnostik oder Organspende) heraus. „Angesichts solcher harten Nöte kann man den Gedanken nicht einfach von der Hand weisen, dass der späte Schwangerschaftsabbruch wie eine Form der Sterbebegleitung ähnlich dem Abschalten von Geräten am Ende des Lebens aufgefasst werden kann." (172) Sicherlich bedenkenswert ist dieser Zusammenhang zwischen Spätabtreibung und Sterbebegleitung.

Kap. 4 „Christliche Umweltethik – Ressource: Schöpfungsbewusstsein, Realismus und Hoffnung" beschreibt die unterschiedlichen Ansätze in der Umweltethik und das Prinzip Nachhaltigkeit. Die christliche ökologische Ethik müsse sich auf ihre drei grundlegenden Werte der Achtung der Würde des Menschen, der Bewahrung der Ordnung der Natur und der Hoffnung auf die eschatologische Befreiung durch Gott stützen. Die Rede von der Schöpfung müsse im Verständnis als Offenbarung, Gabe und sakramentales Zeichen Gottes geführt werden.

Kap. 5 „Gerechter Friede – Ressource: Christlicher Widerstand und christlicher Pazifismus" zum Thema Friedensethik analysiert die aktuellen Debatten um die Achtung des Völkerrechts, den Schutz der Menschenrechte (internationale Nothilfe) und die Angst vor Terrorismus. Sehr ausführlich geht Römelt auf die Möglichkeit von Präventivkriegen (Präemption) ein, die er ablehnt, da sie „die Schraube von Verdacht, Misstrauen und Gewaltbereitschaft in Gang" bringen und ein „umfassendes Klima der Unsicherheit in den Beziehungen der Völker" (390) hervorrufen. Diese politisch-strategischen Erläuterungen untermauert der Erfurter Moraltheologe mit theologischen Überlegungen zum Frieden: „Der Friede, von dem der Glaube spricht, ist – fasst man den Sinn dieser Entfaltungen und Entwicklungen zusammen – somit nicht bloß ein romantisches Gefühl, eine unverbindliche Schwärmerei, oder sagt man es mit einem abstrakten Wort: keine private Innerlichkeitskategorie. Sondern der Friede des Glaubens schließt die Spannungen des Lebens ein und kann gerade deshalb letztlich vom Menschen nicht gemacht werden." (399) Diese problematisierende Sicht auf den Frieden hilft, weiterhin an diesem Ziel festzuhalten.

Das Kap. 6 „Die moralische Ressource der modernen Gesellschaft. Der realistische Umgang mit den Chancen und Grenzen der menschlichen Freiheit und die Würde

der Person" ist das inhaltliche Ende des Buches, in dem noch einmal Grundsatzüberlegungen, nämlich welche Aufgabe der Beitrag der christlichen Theologie im Gespräch der modernen Lebenswelt insgesamt hat, zusammengefasst werden. Römelt gibt eine Antwort sowohl auf gesellschaftlicher als auch auf persönlicher Ebene: „So bleibt die Mahnung, dass die moderne Gesellschaft nur gelingen kann, wenn die unabhängigen Sinnquellen der Freiheit an der gesellschaftlichen Basis in ihrer Autonomie beachtet werden. Es sind dies besonders die Utopien der Kunst, die philosophischen Interpretationen von Glück, die religiösen Verheißungen von Erlösung und Heil." (405) Auf persönlicher Ebene skizziert Römelt den christlichen Glauben als Horizont der realistischen Integration der Macht- und Grenzerfahrungen des modernen Lebens. Zu gewinnen sei eine humane Souveränität, d.h. ein menschlicher Umgang mit den Möglichkeiten und gleichzeitig mit der Endlichkeit.

An diese thematischen Grundsatzüberlegungen schließt sich ein siebtes Kapitel an, welches von der Kraft des Gebets handelt. „Es ist deshalb kein frommer Zusatz, dass die Moraltheologie den Menschen im Gebet vor das Angesicht Gottes stellt. Das Gebet ist genau der Ort, an dem sich der Mensch seiner Größe und Beschränkung bewusst werden kann: In der Begegnung mit dem Gott des gekreuzigten Christus das tiefe Geheimnis zu erfahren, dass die Freiheit an den Grenzen des Lebens nicht am Ende ist, sondern zur Macht der Ohnmacht der Liebe werden kann." (19) In der Kraft des Gebets können die in jedem Bereich nötigen Ressourcen erkannt und aufgeschlossen werden.

Den zweiten Band schließen die Modulbeschreibung der vor allem speziellen Moraltheologie in den modularisierten Studiengängen, ein thematisch gegliedertes Literaturverzeichnis und ein Register ab.

Dem Titel des zweibändigen Werkes „Christliche Ethik in moderner Gesellschaft" wird Römelt gerecht. Er formuliert explizit die Implementierung der Theologie in den gesellschaftlichen Diskurs zu allen Themen. Dies bedeutet auch, schwierige Bereiche in der Sexualethik nicht zu umgehen, sondern aufgrund seines ressourcenorientierten Ansatzes die Stimme der (Moral-)Theologie zu stärken. Lehramtliche Positionen werden dabei nicht gesondert behandelt, sondern in einen theologischen Gesamtdiskurs eingebettet, d.h. eher grundlegende Anliegen thematisiert. Die Quintessenz für das jeweilige Themenfeld findet sich in den teilweise sehr langen Überschriften wieder.

Römelt arbeitet häufig mit Zwischenpositionen, die Theologie agiert als eine Gesprächspartnerin unter vielen. Dass er vordringlich Grenzerfahrungen thematisiert, schlägt sich vor allem im fragenden Stil des Buches nieder. Dieser Stil, der wenig vorgefertigte Antworten thematisiert, bewirkt aber auch, dass sich der Leser manchmal mit so vielen Fragen allein gelassen fühlt. Das Literaturverzeichnis am Ende des Buches bietet eine Auswahl aus der Fülle der Literatur zu jedem Thema. Vor allem aber lohnt ein Blick in die Fußnoten, die eine sehr große Breite an wissenschaftlichen Disziplinen und aktuellen Diskussionen bieten. In diesem zweiten Band kann beispielhaft das Ringen der Moraltheologie um neue und alte Positionen nachvollzogen werden und dies sicherlich auch für Nichttheologen.

Kerstin Schlögl-Flierl, Regensburg

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 39.90 [D], 41.00 [A], sFr 64.–, zuzügl. Versandspesen

Einzelh. EUR 11.50 [D], 11.80 [A], sFr 16.50 zuzügl. 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 bekannt zu geben und werden zum Selbstkostenpreis verrechnet.

ETHICA WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

Leitartikel des Jahrgangs 2010:

Christoph Ammann: Emotionslose Ethik? Überlegungen zur Objektivität und Rationalität moralischer Wahrnehmung

Johannes Brantl: Wachstumsmarkt Vaterschaftstests. Ethische Implikationen gendiagnostischer Abstammungsuntersuchungen

Helmut Etzold: Von der Selbstorganisation zur Integration. Werte für eine gelingende Welt

Bernhard Irrgang: Technikvertrauen und autonom-intelligente Technologie

Christian Klager: Ethische Probleme der Tiernamengebung im Zoo

Imre Koncsik: Glaube und Technik. Impulse zur Grundlegung von TRI (technologically responsible investments)

Kongregation für die Glaubenslehre: Instruktion *Dignitas Personae*. Über einige Fragen der Bioethik

Giovanni Maio: Zur Hilflosigkeit der modernen Medizin im Hinblick auf die Frage nach dem Sinn

Emeka Vernantius Ndukaihe: Der Name als wertbewusster Schlüssel zur Identität eines Menschen – Echo aus Afrika

Hanspeter Schmitt: Leben – Freiheit – Würde. Ethische Analyse der organisierten Selbsttötungshilfe. Volker Eid zum 70. Geburtstag

Hans-Martin Schönherr-Mann: Das utopische Denken als Begründung einer globalen Ethik. Eine philosophische Perspektive im Anschluss an Hans Küngs *Projekt Weltethos*

Karsten Weber: Gewalt in den Medien. Methodologische, wissenschaftstheoretische und medienethische Reflexionen

Andreas Woyke: Intergenerative Gerechtigkeit und Verantwortung im Blick auf nanotechnologische Anwendungen und Visionen

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

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

ISSN 1021-8122