ETHICA

WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

JOSEF RÖMELT: **Behinderung und Bildungsgerechtigkeit. Sinn und Grenzen des Konzepts der Inklusion aus der Sicht der theologischen Ethik**

PETER SEELE / LUCAS ZAPF: **"Just a banker doing God's work". Ist grenzenloses Profitstreben vereinbar mit Webers These der protestantischen Ethik und dem Geist des Kapitalismus?**

DOMINIKUS KRASCHL: **Der Auftrag der Intellektuellen in Gesellschaft und Kirche**

HANS-MARTIN SCHÖNHERR-MANN: **Das Ethos der Symbole. Ernst Cassirers Konzept einer kulturellen Kraft der Versöhnung?**

Bücher und Schriften

Inhaltsverzeichnis (Gesamtverzeichnis) 2011

Jahresregister 2011

Jahr 19 – 2011 – 4

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 4 – 2011 Innsbruck: Resch

Leitartikel

JOSEF RÖMELT: Behinderung und Bildungsgerechtigkeit. Sinn und Grenzen des Konzepts der Inklusion aus der Sicht der theologischen Ethik 291

PETER SEELE / LUCAS ZAPF: "Just a banker doing God's work". Ist grenzenloses Profitstreben vereinbar mit Webers These der protestantischen Ethik und dem Geist des Kapitalismus? 307

DOMINIKUS KRASCHL: Der Auftrag der Intellektuellen in Gesellschaft und Kirche 327

HANS-MARTIN SCHÖNHERR-MANN: Das Ethos der Symbole. Ernst Cassirers Konzept einer kulturellen Kraft der Versöhnung? 345

Informationssplitter *306, 368*

Bücher und Schriften

Peter Dabrock / Ruth Denkhaus / Stephan Schaede (Hg.): Gattung Mensch. Interdisziplinäre Perspektiven (I. Koncsik) 369

Barbara Bleisch / Markus Huppenbauer: Ethische Entscheidungsfindung. Ein Handbuch für die Praxis (D. Fenner) 371

Martin M. Lintner: Den Eros entgiften. Plädoyer für eine tragfähige Sexualmoral und Beziehungsethik (K. Schlögl-Flierl) 374

Stephan Schlothfeld: Individuelle oder gemeinsame Verpflichtung? Das Problem der Zuständigkeit bei der Behebung gravierender Übel (J. Maaß) 376

Ethica 2011

Inhaltsverzeichnis (Gesamtverzeichnis) 2011 378

Jahresregister 2011 382

Redaktion und Verlag
wünschen all ihren Mitarbeitern und Lesern
ein gesegnetes Weihnachtsfest
und ein gutes neues Jahr!

ETHICA 19 (2011) 4, 291–305

JOSEF RÖMELT

BEHINDERUNG UND BILDUNGSGERECHTIGKEIT

Sinn und Grenzen des Konzepts der Inklusion aus der Sicht der theologischen Ethik

Josef Römelt, Prof. Dr., geb. 1957, Promotion zum Dr.theol. 1987 und Habilitation für das Fach Theologische Ethik 1990 in Innsbruck. 1992 Prof. für Theologische Ethik an der Phil.-Theol. Hochschule der Redemptoristen in Hennef/Sieg und an der Accademia Alfonsiana, Päpstliche Lateranuniversität, Rom. 1995–1999 Gastprofessor an der Päpstlichen Universität Gregoriana. Seit 1995 Ordinarius für Moraltheologie und Ethik in Erfurt. Redaktionsmitglied von *ETHICA*.
Veröffentlichungen: *Personales Gottesverständnis in heutiger Moraltheologie auf dem Hintergrund der Theologien von K. Rahner und H. Urs von Balthasar* (1988); *Theologie der Verantwortung* (1991); *Anthropozentrische Aporie und christliches Gewissen* (1994); *Menschenwürde und Freiheit. Rechtsethik und Theologie des Rechts jenseits von Naturrecht und Positivismus* (QD; 220) (2006); *Christliche Ethik im pluralistischen Kontext* ([2]2007); *Christliche Ethik in moderner Gesellschaft. Bd. 1: Grundlagen* (Grundlagen Theologie) (2008); *Christliche Ethik in moderner Gesellschaft. Bd. 2: Lebensbereiche* (Grundlagen Theologie) (2009); *Der kulturwissenschaftliche Anspruch der theologischen Ethik* (QD; 242) (2011).

Gerechtigkeit im Bereich der Bildung für Menschen mit Behinderung berührt ein tief greifendes Problem: Nicht nur mit der geistigen Behinderung, sondern mit allen Formen des Lebens mit Behinderungen (körperlicher, geistiger oder seelischer Behinderung) sind sehr schnell auch gravierende Nachteile im Blick auf Ausbildungschancen und berufliche Qualifikation verbunden. Häufig ist eine negative Karriere vorgezeichnet: Wer behindert ist, hat Mühe, überhaupt schon einen Ausbildungsplatz zu erhalten oder eine qualifizierte Schule besuchen zu können, deshalb hat er auch auf dem Arbeitsmarkt Schwierigkeiten, erfolgreich zu sein. Und wer keine Arbeit hat, hat nicht die Mittel für ein freies und gesichertes Leben und gerät an den Rand der Gesellschaft. Grund für diese ganze Kette, die oft zwangsläufig ein Leben mit Behinderung prägt, ist, dass zum einen Behinderungen von sich selbst her die Möglichkeiten des Lernens, der Aneignung von Kompetenzen und Fähigkeiten unmittelbar beeinflussen, ja begrenzen können. Zum anderen sind es aber oft auch die fehlende Infrastruktur der Bildungseinrichtungen, der fehlende Wille oder die

Kraft zu ihrer Veränderung usw., welche es schwer machen, mit bestimmten Behinderungen am Bildungsangebot zu partizipieren.

Das Anliegen der Inklusion ist deshalb auch für die Frage nach Bildung von einer ganz unmittelbaren Bedeutung. Denn die Grundlage, in welcher Weise Menschen im gesellschaftlichen Leben präsent sein können, ist mit diesem Konzept in einer ganz entscheidenden Weise bestimmt: dass es um eine Selbstverständlichkeit geht, allen Menschen mit ihren ganz unterschiedlichen körperlichen, seelischen und geistigen Voraussetzungen ihren Raum im Leben der Gemeinschaft zu gewähren, ja Gesellschaft selbst als das Miteinander der bunten Vielfait von Begabungen, Zugangsweisen zur Wirklichkeit und Umgangsweisen mit dem Leben zu verstehen und nicht von einer wie auch immer aufgefassten Normalität her anderen eine Randposition zuzuweisen. Und diese Selbstverständlichkeit müsste es dann auch ermöglichen, allen Menschen in der ihnen angemessenen Weise Bildung zugänglich zu machen, ja damit auch ihre Chancen gerecht zu wahren, in der Gesellschaft die Stellung zu finden, die ihnen– beruflich, materiell, aber auch im Sinne des existenziell-sozialen Status – entspricht.

Noch einmal: Die Wirklichkeit sieht häufig ganz anders aus. Äußere Zwänge gestatten zum Beispiel mitunter nur in bedingter Weise den Besuch der Regelschule. Mit der Zuweisung an die besonderen Einrichtungen, die der Förderung für Menschen mit Behinderungen dienen, ist zugleich ganz schnell eine Art Stigmatisierung verbunden, welche auch für die Berufschancen ihre Auswirkungen hat: Wer von einer Sonderschule oder einer Förderschule kommt, wird ganz intuitiv als weniger oder nicht einsatzfähig und in diesem Sinne weniger kompetent angesehen und hat kaum Chancen, aus dem Nimbus einer solchen Welt je wieder herauszukommen.

In diesem Sinne muss die Beziehung zwischen Bildungsgerechtigkeit und der Idee der Inklusion so verstanden werden: Erst die Radikalität der gesellschaftlichen Inklusion wahrt für Menschen mit Behinderungen die Chancengleichheit im Bildungssystem. Bildungsgerechtigkeit ist unmittelbar mit der Verwirklichung einer echten Inklusion aller Randgruppen der Gesellschaft verbunden. Denn nur so hören das Faktum von Negativkarrieren, das schematische „Kastendenken“ und die Abstempelung von Menschen mit Behinderungen auf.

Diese sozial-emanzipative Bedeutung des Inklusionsgedankens ist aber nur eine Seite der Thematik, die mit der Frage nach dem Verhältnis zwischen Behinderung und Bildungsgerechtigkeit reflektiert werden soll. Die Theorie der Inklusion ist auf der anderen Seite auch von der Schwierigkeit gekennzeich-

net, dass sie tendenziell die Angewiesenheit von Menschen mit Behinderungen auf Hilfe, Schutzräume und in diesem Sinne auf eine *besondere* – im Gegensatz zu aussondernde, exkludierende – Rücksicht ausblendet. Und in einer eigenartigen Wendung gegen ihre eigenen Intentionen kann damit die Vorstellung von der Inklusion nicht Befreiung, sondern Belastung, nicht Emanzipation, sondern Vernachlässigung und in diesem Sinne nicht mehr Menschlichkeit, sondern Inhumanität bedeuten. Es scheint gerade im Blick auf die Bildungsgerechtigkeit darauf anzukommen, dass – und jeweils im Blick auf den ganz bestimmten Menschen, der mit seinen besonderen Bedürfnissen im Umgang mit einer Behinderung oder mit Behinderungen gesehen werden muss – das Verhältnis zwischen unbeschwerter Entfaltung in den Räumen des gesellschaftlichen Lebens und der besonderen Unterstützung in den Abläufen des Lebens immer wieder neu, konkret und pragmatisch den Gegebenheiten und Erfordernissen entsprechend abgewogen werden muss.

Im Folgenden werden diese hilfreiche Bedeutung des Konzepts der Inklusion und seine Grenze in der Dialektik zwischen der strukturellen (politischen) Seite der Bildungsgerechtigkeit und einer individuellen (persönlichen) Dimension aus der Sicht der theologischen Ethik zu betrachten versucht.

1. Die Idee der Inklusion und die grundlegende Emanzipation des Menschen mit Behinderung

Das Verständnis von Krankheit und Kranksein prinzipiell wird im heutigen Kontext im Spannungsfeld zwischen objektiver Realität und subjektiver Deutung der damit verbundenen Einschränkungen verstanden.[1] Letztlich lässt sich Krankheit nicht einfach lediglich von Dysfunktionen her begreifen. Sondern körperliche Befindlichkeit und seelische Konflikte werden von betroffenen Menschen immer bewertet, von der Gesellschaft interpretiert und in diesem Sinne als krank oder nicht krank verstanden. So ergibt sich aus dem Verhältnis zwischen Arzt und Patient erst die Zuschreibung krank, welche dann auch Konsequenzen für die gesellschaftliche Position, den Zugriff auf Ressourcen der Heilung, die Anwendung diagnostischer und therapeutischer Verfahren nach sich zieht.

Die Erfahrung von Behinderung ist in dieses Geflecht mit hineingenommen, insofern Behinderung häufig als Krankheit verstanden wird. In der heutigen Wahrnehmung dominiert aber im Blick auf die Behinderung, weil sie eine

[1] Vgl. K. Hurrelmann: Gesundheitssoziologie (⁷2010).

chronische Einschränkung für den Menschen mit Behinderung darstellt, die Diskussion um die gesellschaftliche Relevanz dieser Lebenssituation. Menschen mit besonderen Bedürfnissen im Blick auf ihre körperliche oder geistige Verfassung werden aufgrund dieser das Leben dauerhaft oder zumindest über einen längeren Abschnitt hinweg prägenden Erfordernisse als behindert verstanden und dieser Gruppe innerhalb der Gesellschaft zugewiesen. Sie erhalten damit ganz bestimmte Rechte, aber auch ein entsprechendes „Ansehen", nicht selten mindere Wertschätzung und Deklassierung.

Der Begriff der *Inklusion* ist auf diesem vor allem gesellschaftlich bedeutsamen Hintergrund des Verständnisses von Behinderung zu begreifen. Er begründet sich auf einer kämpferischen Interpretation der Geschichte des Umgangs mit Menschen mit besonderen Bedürfnissen und Behinderungen. Danach gibt es im gesellschaftlichen Umgang mit Behinderung die lange Zeit der Verneinung, Vernichtung und Exklusion von Menschen mit Behinderungen, seit der Aufklärung und Moderne die Zeit der Integration (eine Phase der gesteigerten Aufmerksamkeit, Toleranz und Förderung), aber erst heute die gegenwärtige menschenrechtlich verankerte Forderung nach Inklusion des Behinderten. Inklusion meint in diesem Sinne mehr als bloße Integration. Es geht um die gesamte „Umwertung der Werte", also um das Umdenken im radikalsten Sinn: Nicht eine Gesellschaft der „Normalen" integriert die „nicht normalen" Menschen mit Behinderungen, sondern die Vielfalt menschlicher Daseinsweisen und Verfasstheiten, ihre unterschiedlichen Situationen im Blick auf ihre körperlichen und geistigen Möglichkeiten werden als „das Normale" verstanden, die Pluralität als Geschenk und die Gesellschaft als die Gemeinschaft der unterschiedlichen Individuen, welche alle gemeinsam die eine gesellschaftliche Lebenswirklichkeit aufbauen und dazugehören (in diesem Sinne inkludiert, d. h. eingeschlossen sind).[2]

2. Die theologische Deutung der Inklusion und die strukturelle Seite der Bildungsgerechtigkeit

Der Gedanke der Inklusion wird in diesem Sinne – versucht man das Gesagte pointiert zu fassen – mit einem ganz bestimmten Verständnis des Umgangs mit Menschen mit Behinderungen in der kulturellen Entwicklung verbunden. Dabei dominiert das ganz ausdrückliche Bewusstsein einer Emanzipationsgeschichte, in der am Ende der Inklusionsgedanke die eigentliche gerechte und

[2] Vgl. P. Flieger / V. Schönwiese: Menschenrechte – Integration – Inklusion (2011).

erfüllte humane Deutung des Verhältnisses zwischen den Gliedern der Gesellschaft darstellt. Grob gesprochen kann das Geschichtsbild in die angesprochenen drei Phasen unterteilt werden: in eine Phase, in welcher irrationale, d. h. religiöse oder metaphysisch motivierte Vorurteile gegenüber Menschen mit Behinderungen den Umgang mit ihnen dominierten; zweitens, eine Phase der rationalen Zugangsweisen, die eine besondere Hinwendung motivieren – aber immer noch aus einem Gefälle der Überlegenheit heraus; drittens, die Phase der Inklusion, in der die Vielfalt der Menschen eigentlich akzeptiert und gesellschaftlich endgültig und angemessen respektiert wird. Und damit ist auch der Boden für eine herrschaftsfreie und menschen- sowie sachgerechte Bewältigung der Aufgaben im Blick auf den humanen Umgang mit Behinderung bereitet.

Eine solche Deutungsweise ist aus dem Blickwinkel der *theologischen Ethik* insofern herausfordernd, weil hier gerade die Phase des Mittelalters, also der christentümlichen Lebens- und Gesellschaftsform einer (mehr oder weniger) homogenen Welt unter christlicher Kulturhoheit als Höhepunkt und Kulmination der Diskriminierung der Menschen mit Behinderung in der Exklusion verstanden wird. Der religiöse Lohngedanke bewirkte danach ein Verständnis, das die karitative Zuwendung zu den Armen, Behinderten und Benachteiligten um des Himmelreiches willen als verdienstliches Werk betrachtet und auch die Menschen mit Behinderung in die Rolle der Empfänger von Almosen gedrängt hat. Deshalb herrscht in den Einrichtungen dieser christlichen Welt vor allem auch die Aussonderung der nicht normalen Menschen in die großen Anstalten der Armenfürsorge und Siechenheime vor. Hier gibt es nicht Gleichrangigkeit, sondern Abhängigkeit und Verfestigung des Gefälles zwischen Gebenden und Empfangenden.

Zwar wird in solchen Interpretationen erwähnt, dass das Christentum gegenüber der Antike den Menschen mit Behinderung insofern anders begegnet ist, als die Aussetzung und Tötung überwunden wurde, denen Menschen mit Behinderungen in den archaischen Gesellschaften auch ausgesetzt waren. Mit der Heraufkunft des Christentums wurde das, was die Antike stellenweise legitimierte[3], die Aussonderung des „nicht vollkommenen" Menschen, radikal überwunden. Dennoch wird vermutet, dass die Unvollkommenheit, die sich im Leben mit Behinderung manifestiert, vor allem als das Widergöttliche und in diesem Sinne mit dem Teufel Verbundene verstanden wurde.[4]

[3] Vgl. F. Welti: Behinderung und Rehabilitation im sozialen Rechtsstaat (2005), S. 186f., bes. Fußnote 40.
[4] Vgl. V. Vojtová / W. Bloemers / D. Johnstone: Pädagogische Wurzeln der Inklusion (2006).

Richtig an dieser Deutung ist sicherlich die irrationale Angst des vormodernen Menschen vor dem Andersartigen der Behinderung und der Krankheit.[5] Allerdings wird in einer recht einseitigen Weise übersehen, dass der christliche Gedanke eine geschichtliche Dynamik freisetzt, die gerade diese eher allgemein menschlichen instinkthaften Reaktionen zu überwinden vermag und in der Idee der Nächstenliebe die Emanzipationsgeschichte der Neuzeit und Moderne ganz unmittelbar angestoßen und vorbereitet hat. Es ist jedenfalls bezeichnend, dass religionsgeschichtlich gesehen vor allem das Christentum mit seiner Betonung der Nächstenliebe die abendländische Entwicklung hin zur Entfaltung der sozialen Leistungen für Kranke, Alte und behinderte Menschen angeregt hat, welche im modernen Sozialstaat heute eine Rolle spielen. Auch wenn es richtig ist, dass zu dessen Entwicklung die Phase der Säkularisierung, des rationalen Zugangs zu Gesundheit und Krankheit und die Ablösung der Vorstellung der reinen Fürsorge hin zu den Anliegen der Selbstbestimmung und Selbsthilfe notwendig waren (wie auch die gesamte Umwandlung des Gesellschaftssystems vom feudalen hin zum demokratischen), so ist es unhistorisch und inkorrekt, Geschichte in bloßen abstrakten Zäsuren und nicht in ihren Entfaltungsbewegungen und -antrieben zu betrachten.

Richtig verstanden verdanken sich die emanzipativen Einsichten der Gegenwart auch in einem tiefen Sinn dem christlichen Denken: Die Bibel versteht den Menschen als Ebenbild Gottes.[6] Diese Ausdrucksweise bezeichnet das Geschaffensein des Menschen und seinen besonderen Platz in der Schöpfung zugleich. Die beiden Schöpfungsberichte in der Bibel versuchen diese Spannung menschlichen Daseins in vielen Bildern auszudrücken. Die Ebenbildlichkeit wird dabei sowohl für den Mann als auch für die Frau angesprochen. Und mit dieser „Demokratisierung" der Ebenbildlichkeit ist nicht nur die Geschlechterdifferenz letztlich in eine gemeinsame Würde aufgehoben, sondern sie betrifft alle Formen menschlichen Daseins, also universal über alle menschlichen Rassen, über soziale Stellungen hinweg und eben auch über

Als Höhepunkt einer solchen Deutung gilt für viele Inklusionsvertreter eine Stelle in den Tischreden Luthers, in der er von der Versuchung berichtet, einen Menschen mit mehrfachen Behinderungen zu töten. Hier ist auch von seinem Gutachten an den zuständigen Fürsten die Rede, eine solche Tötung vorzunehmen. Vgl. ebd. 25.

[5] Diese Scheu vor dem Menschen mit Behinderung kann in manchen Kulturkreisen aber auch dazu führen, dass der Mensch mit besonderen Einschränkungen der Sphäre des Mystischen und Göttlichen zugeordnet wird. „Im alten Mesopotamien versuchten die staatlichen Tempel und Stellen nach Texten des 3. und 2. vorchristlichen Jahrtausends Personen mit leichten körperlichen Behinderungen, Blinde und Taube zu beschäftigen." F. Welti: Behinderung und Rehabilitation im sozialen Rechtsstaat, S. 187.

[6] Vgl. H. Schmidinger / C. Sedmak: Der Mensch – ein Abbild Gottes? (2010).

alle Verschiedenheiten im Blick auf Gesundheit und Krankheit, „Normalität" und Behinderung hinweg. Es ist dieser Gedanke der Gottebenbildlichkeit mit seiner „demokratischen" Wucht, der eine bezeichnende Wirkungsgeschichte entfaltet hat, die zusammen mit anderen Wurzeln (etwa dem Wissen um die Vernunftfähigkeit, wie sie die Antike versteht) die Entstehung des modernen Freiheitsverständnisses, Menschenrechtsverständnisses und der Gleichberechtigung grundgelegt und angestoßen hat.[7]

Von hier aus gesehen ist die Verschiedenheit von Menschen etwas Sekundäres. Die fundamentale Gleichrangigkeit und Gleichheit begründet sich, theologisch gesprochen, aus dieser schöpferischen Beziehung zu Gott, der allen das gleiche Leben und die gleiche Lebensfülle schenkt. Und jeder Mensch ist in seiner konkreten Gestalt Ausdruck der Liebe Gottes, Verkörperung der Lebendigkeit und Vielfalt Gottes, der staunenswerten Fantasie und Lebendigkeit von göttlicher Liebe und Lebensgeschenk.

Ein solches Verständnis korrespondiert dem Anliegen und der Idee der Inklusion in ganz bedeutungsvoller Weise. Und die sozialpolitischen Forderungen, die sich damit verbinden, entsprechen dem christlichen Menschenbild mit seinem tiefen Interesse an der fundamentalen Gleichberechtigung aller Menschen unter der lebensspendenden Herrschaft Gottes. Hier geht es um den Widerstand gegen die Verknüpfung zwischen der oberflächlichen Wahrnehmung der Abweichung von einer irrational etablierten „Norm" und dem nicht selten mangelnden öffentlichen Respekt sowie der oft nur zaghaft verwirklichten konkreten Anerkennung der Rechte der Menschen mit Behinderungen in der Gesellschaft. In der selbstverständlichen Annahme, dass dieser Respekt einem jeden gilt und seine Entfaltungsmöglichkeiten mit einschließt, die ihm zustehen, ist auch das Anliegen einer sachgerechten Gestaltung der Zugangsmöglichkeiten zu Bildung und Ausbildung für Menschen mit Behinderungen umfasst. Darin geht es um die Unabhängigkeit und Freiheit eines Menschen mit Behinderung, um seine Selbstbestimmung und seine radikale Gleichrangigkeit im Blick auf die Lebensmöglichkeiten, seine gesellschaftliche Position und Partizipation und seine Lebensführung.

Das Rechtsbewusstsein in Deutschland und in der Europäischen Union stellt sich in diesem Sinne auch als eine immer stärkere Einsicht in die notwendige Schaffung der *strukturellen* Voraussetzungen für die gesellschaftliche Einbindung von Menschen mit Behinderungen dar. Für die Bundesrepublik Deutschland etwa gilt: „In den Empfehlungen der Kultusministerkonfe-

[7] Vgl. J. Römelt: Menschenwürde und Freiheit (2006), bes. Kap. 2.

renz von 1994 und den Schulgesetzen der Länder ist festgehalten, dass der Unterricht für Schülerinnen und Schüler mit sonderpädagogischem Förderbedarf eine Aufgabe aller Schularten ist."[8] Und 1997 wird vom Bundesverfassungsgericht der Vorrang der integrativen Beschulung vor der Zuweisung in die Sonderschule festgehalten: „In seiner ersten wichtigen Entscheidung zum Benachteiligungsverbot befasste sich das BVerfG 1997 mit den Voraussetzungen integrativer Beschulung behinderter Kinder und stellte dabei klar, dass aus verfassungsrechtlicher Sicht die gesonderte Beschulung begründungsbedürftig ist. Auch in diesem Kontext ist der Vorrang der Integration behinderter Schülerinnen und Schüler im Schulrecht verankert worden."[9] Auf der Ebene der nationalen und internationalen Rechtsentwicklung ist in den Gleichstellungsgesetzen, Antidiskriminierungsgesetzen und Benachteiligungsverboten die radikale Bemühung zu finden, das inklusive Denken gegenüber exkludierenden Maßnahmen zu stärken. Und so bekennt sich Artikel 24 des Übereinkommens der Vereinten Nationen vom 13. Dezember 2006 über die Rechte von Menschen mit Behinderungen zur grundlegenden Chancengleichheit für Menschen mit Behinderungen im Blick auf die vielen Aspekte der Partizipation an Bildung, also im Blick auf die Überwindung von Barrieren in der Kommunikation, innerer und äußerer Zugänglichkeit der Bildungsangebote, die Bereitstellung von Lehrmitteln und Lehrern mit entsprechenden Qualifikationen usw. Dahinter steht die Einsicht, dass die „Vertragsstaaten das Recht von Menschen mit Behinderungen auf Bildung" „anerkennen" und, „um dieses Recht ohne Diskriminierung und auf der Grundlage der Chancengleichheit zu verwirklichen", „ein integratives[10] Bildungssystem auf allen Ebenen und lebenslanges Lernen" „gewährleisten". Ja, das letzte Ziel, das dieses Übereinkommen motiviert, ist:

> „a) die menschlichen Möglichkeiten sowie das Bewusstsein der Würde und das Selbstwertgefühl des Menschen voll zur Entfaltung zu bringen und die Achtung vor den Menschenrechten, den Grundfreiheiten und der menschlichen Vielfalt zu stärken;
>
> b) Menschen mit Behinderungen ihre Persönlichkeit, ihre Begabungen und ihre Kreativität sowie ihre geistigen und körperlichen Fähigkeiten voll zur Entfaltung bringen zu lassen;
>
> c) Menschen mit Behinderungen zur wirklichen Teilhabe an einer freien Gesellschaft zu befähigen."[11]

[8] F. Welti, Behinderung und Rehabilitation im sozialen Rechtsstaat, S. 236.
[9] Ders., ebd., S. 237.
[10] Das Übereinkommen spricht noch von Integration. Gemeint ist damit aber letztlich das Ziel, wie es als Anliegen der Inklusion letztlich angestrebt wird.

3. Die nicht diskriminierende Angewiesenheit auf Schutzräume und Hilfestellungen

Diese Erklärungen bringen die strukturelle Dimension der Sicherung von Bildungsgerechtigkeit für Menschen mit Behinderungen sicherlich in einer sehr radikalen und intensiven Weise zum Ausdruck. Und es kann im Blick auf viele konkrete politische und gesellschaftliche Aufgaben nur das Ziel sein, den dahinterstehenden Einsichten und Anliegen mit allen Kräften Geltung und Gestaltungsmacht zu sichern. Allerdings neigt dieses inklusive Verständnis von Behinderung – wie auf der Rückseite einer Medaille – dazu, das Belastende, Einschränkende und Begrenzte in der Erfahrung des Behindertseins auszublenden und zu vergessen. Darüber hinaus werden auch die Beziehungsformen zwischen Menschen mit besonderen Bedürfnissen und ihren Helfern oft in einer gewissen Befangenheit inkriminiert, welche in irgendeiner Weise als Fürsorge und einem dem helfenden Verhältnis entsprechenden Gefälle korrespondieren. Allzu einseitig wird jegliche Form der Abhängigkeit unmittelbar als Diskriminierung verstanden. Das aber kann dazu führen, dass Menschen mit Behinderungen überfordert und auch – gerade im Kontext knapper finanzieller Ressourcen im Gesundheitssektor – unter dem hehren Ziel der Förderung von Selbstbestimmung und Autonomie alleingelassen werden.

Es ist sicherlich richtig: Das Bewusstsein darum, dass es keinen prinzipiellen Unterschied zwischen sog. normalen Menschen und Menschen mit Behinderungen gibt, die alle gerade in ihrer Verschiedenheit das wunderbare Zeugnis dafür sind, wie vielfältig und kreativ menschliche Gesellschaft und Gemeinschaft ist, hat einen fundamentalen Rang. Zugleich aber dürfen die leidvollen Erfahrungen, die mit Krankheit und Behinderung verbunden sind, nicht einfach verdrängt werden.

Das Bezeichnende am *christlichen* Verständnis des Menschen ist, den Menschen gerade in seinem Paradox sehen zu können. Weil die christliche Theologie von Schöpfung und Erlösung spricht, vermag sie im Menschen sowohl das Große und Vollkommene (der Mensch als Ebenbild Gottes), aber auch das Unvollkommene, Erlösungsbedürftige und Verlorene anzusprechen. Und beide Seiten des Menschseins werden in ein Verhältnis gebracht, das realis-

[11] Hier zitiert nach dem Gesetz zu dem Übereinkommen der Vereinten Nationen vom 13. Dezember 2006 über die Rechte von Menschen mit Behinderungen sowie zu dem Fakultativprotokoll vom 13. Dezember 2006 zum Übereinkommen der Vereinten Nationen über die Rechte von Menschen mit Behinderungen, in: Bundesgesetzblatt Jahrgang 2008 Teil II Nr. 35, 1419–1457; hier: 1436.

tisch und optimistisch zugleich ist: in Ehrfurcht vor dem Menschen, aber auch im Wissen um notwendige Herausforderung und Bedürftigkeit, im Verständnis für die universale Gleichheit aller Menschen ohne Vorbedingungen und Anspruch auf Vorleistungen, aber auch im Gespür für den täglichen Lebenskampf, für das Ringen-Müssen um Vervollkommnung und die Anstrengung, welche die Suche nach Reife, Förderung des Lebens und Absicherung des Lebens beinhalten.

Die Begrenztheit des Menschen, die sich in seiner Sterblichkeit, in Krankheit und körperlicher Schwäche, ja geistiger Hilflosigkeit und Orientierungslosigkeit ausdrückt, wird im christlichen Verständnis, wie schon in der Bibel, nicht einfach übergangen. Sondern sie wird selbst in einer ausgezeichneten Weise gerade als Zeichen der Angewiesenheit auf Gott verstanden. Zwar ist im Alten Testament mit der Erfahrung der vielfältigen Einschränkungen des menschlichen Lebens immer auch die Frage nach menschlicher Schuld verbunden. Der Tod gilt als Strafe für menschliche Schuld. Im Tun-Ergehen-Zusammenhang wird von konkreten Leiderfahrungen zurückgeschlossen auf die fehlende moralische Integrität eines Menschen. Aber schon die Gottesknechtslieder deuten das Wissen darum, dass der Mensch besonders in seiner Hinfälligkeit seine Verbundenheit mit Gott körperlich, sozial und geistig unmittelbar erlebt, auf die Solidarität Gottes gerade mit dem Kranken, dem Schwachen aus. Ja, diese Seinsweise wird geradezu als prophetische Zeichenhaftigkeit der Nähe Gottes verstanden. Und im Neuen Testament leistet Jesus allen Überlegungen über Behinderung und menschliche Schuld als Ursache dafür entschiedenen Widerstand. Er deutet die Angewiesenheit des Menschen in seiner Hinfälligkeit als Offenbarung der Größe Gottes. Darin ist nicht etwa die Entwürdigung des Menschen zum Instrument der Darstellung der größeren Heilung und Heilkraft Gottes ausgedrückt, sondern die Anwesenheit der Liebe Gottes gerade auch in den Grenzen menschlichen Lebens. Und deshalb auch die Befreiung des Menschen von den Lasten eines immer auch beladenen und leidvollen Lebens.

Dabei ist es nach diesem Verständnis nicht eine singuläre Erfahrung des Menschen mit Behinderung, angewiesen zu sein auf Heilung, auf Hilfe und Lebensermöglichung, sondern diese Dimensionen des menschlichen Lebens überhaupt machen das menschliche Dasein in seiner grundsätzlichen Stellung aus.[12] Die Schöpfungserzählungen der Bibel versuchen diese Spannung menschlichen Daseins in vielen Bildern auszudrücken. Der Mensch ist aus

[12] Vgl. auch P. Valadier: Der Mensch in seiner Unwürdigkeit (2003).

Ackerboden gemacht, d. h. vergänglich, abhängig vom Hauch des Geistes, um überhaupt leben zu können, hineingebunden in die gesamte Schöpfung mit ihren Grenzen und ihrer Schönheit.[13]

Diese Begrenztheit und Verwiesenheit auf Hilfe kommt in einem Leben mit Behinderung in eigener Weise zum Ausdruck. Darin liegt sicher auch eine Besonderheit des Lebens mit Behinderung. Eine solche Erfahrung zu benennen, hat nichts mit Diskriminierung und Verächtlichmachung zu tun. Sondern es ist der realistische Blick darauf, dass der Mensch in seiner Hinfälligkeit und Sterblichkeit die Unterstützung und ausgleichende Solidarität vielfach braucht, um sein zu können. Im Zueinander zu den anderen Menschen wird dieser Ausgleich repräsentiert durch Rücksichtnahme und Hilfestellungen der Mitmenschen und der Gesellschaft. Noch einmal: Daran ist nichts Ehrenrühriges, sondern – theologisch gesprochen – ist diese Grundgegebenheit menschlichen Daseins letztlich Zeichen der notwendigen Erlösung durch Gott, die über alles hinausgeht, was Menschen an Hilfe und Ausgleich möglich ist. So wird, theologisch gesprochen, das letzte Ziel jeder Hoffnung auf Gesundheit, Heilsein und Vollkommensein deutlich: das Ziel der Erlösung, die nach christlichem Verständnis das Geschenk der Schöpfung in der Gemeinschaft mit Gott endgültig vollenden wird.[14]

Bildungsgerechtigkeit muss in diesem Sinne, wendet man diese theologisch-anthropologischen Gedanken auf eine konkret-pragmatische Ebene an, auf der einen Seite – noch einmal – die beschriebene gesellschaftlich-strukturelle Bedeutung beachten: dass die Voraussetzungen für eine weitgehende Anteilnahme von Menschen mit besonderen Bedürfnissen an den regulären Angeboten von Ausbildung, Weiter- und Fortbildung im Sinne der Wahrung gleicher Autonomie für alle Menschen gegeben ist (hier ist der Inklusionsgedanke sehr hilfreich). Auf der anderen Seite hat sie aber, nimmt man die tiefe Bedürftigkeit des Menschen ernst, wie sie gerade auch in der Behinderung zum Ausdruck kommt, zugleich eine individuell-persönliche Relevanz: dass die Maßnahmen zur Förderung und Unterstützung des je ganz persönlichen Fortkommens im Blick auf die Aneignung von Kompetenzen, Wissen und Fertigkeiten abgestimmt sein müssen, welche den Menschen mit besonderen Bedürfnissen genau dort abholen und weiterbringen, wo er steht. Ja, sie müssen in dem Rahmen angeboten werden, wie es seine Möglichkeiten erlauben (hier sind die Grenzen der Theorie der Inklusion zu sehen). Nach einem sol-

[13] Vgl. Ps 104.
[14] Vgl. G. Greshake: Leben – stärker als der Tod (2008).

chen Verständnis geht es um eine vorsichtige Balance im Sinne einer umfassenden, nicht einseitigen Gestaltung der Bildungsgerechtigkeit im Blick auf Behinderung. Die Grenzen des Anliegens der Inklusion zeigen sich gerade im Blick auf die notwendige Unterstützung der *besonderen* Anliegen, wie sie ein Leben mit Behinderungen kennt. Es geht darum, Ausschau zu halten nach einer *dynamischen* Bestimmung von struktureller Sicherung der Partizipation und individueller Förderung als Schutz und Unterstützung, die zwischen der gleichsam politischen Seite und der persönlich-individuellen Seite der Bildungsgerechtigkeit ein angemessenes Verhältnis zu etablieren versucht. Ein theologisch-ethisches Verständnis von Bildungsgerechtigkeit im Sinne einer Neuinterpretation des sozialethischen Prinzips der Subsidiarität versucht diesem Anliegen gerecht zu werden.

4. Subsidiarität als *dynamische* Bestimmung von struktureller Sicherung der Partizipation und individueller Förderung als Schutz und Unterstützung

Die christliche Theologie hat im Gedanken der Subsidiarität schon immer das differenzierte Gleichgewicht zwischen dem Respekt der Autonomie und der notwendigen Solidarität der Gesellschaft im Blick auf den Einzelnen auszudrücken versucht. Dieser Gedanke, der davon spricht, dass Hilfe nicht entmündigen darf, sondern den Eigenstand und die eigenen Kräfte des Einzelnen achten muss – eine Hilfe, die aber zugleich dort Ausgleich schaffen muss, wo die Kräfte des Einzelnen nicht ausreichen [15] –, kann auch als Bild für den ausgewogenen Umgang mit Menschen mit besonderen Bedürfnissen dienen.

Damit Hilfestellungen nicht zu einem Machtverhältnis werden, ist es notwendig, die ureigenen Kräfte des Individuums zu respektieren. Eine solche selbstbestimmte und selbst verantwortete Entfaltung der eigenen Persönlichkeit – gerade auch im Blick auf die Inanspruchnahme der Bildungsangebote, auf die Wahrung von Bildungschancen und die Umsetzung gerechter Beteiligung von Menschen mit Behinderung in Ausbildung und Beruf – ist am ehesten im Umfeld des alltäglichen gesellschaftlichen Lebens möglich und findet hier ganz natürlicherweise den Raum, den jeder Mensch in der Achtung der Entwicklung seiner Persönlichkeit für sich verlangt. Und in diesem Sinne muss es auch möglich sein, dass ein Mensch mit seinen Behinderungen die

[15] Vgl. I. Hoffmann: Der Grundsatz der Subsidiarität im Rechtsschutzsystem der Europäischen Menschenrechtskonvention (2007).

Ausbildung wählen darf, die seinem inneren Interesse und seiner Neigung entspricht. Dass er eine solche Ausrichtung und berufliche Laufbahn nicht nur deswegen nicht einschlagen kann, weil die Schule nicht barrierefrei, die Lehrstelle nicht entsprechend eingerichtet oder das Fortbildungsprogramm nicht auf seine Bedürfnisse abgestimmt ist. In der selbstverständlichen Annahme, dass der Respekt der Gleichheit einem jeden gilt und seine Entfaltungsmöglichkeiten mit einschließt, die ihm zustehen, geht es eben konkret um die Freiheit eines Menschen mit Behinderung, um seine Selbstbestimmung und seine radikale Gleichrangigkeit im Blick auf die Lebensmöglichkeiten, seine gesellschaftliche Position und Partizipation und seine Lebensführung.

Zugleich ist dabei aber die Hilfsbedürftigkeit und Angewiesenheit auf Unterstützung als Teil des menschlichen Lebens relevant. Der geschützte Raum der Frühförderung oder einer besonderen Schulform etwa kann die Möglichkeit eröffnen, in den Schritten lernen zu können, die den eigenen kognitiven oder aber auch körperlichen Möglichkeiten und Begrenzungen entspricht. Der konzentrierte Aufwand der Hilfestellungen, die in einem solchen Rahmen möglich sind, kann das Sprungbrett dafür sein, sich die Voraussetzungen anzueignen, welche die weitere Entwicklung überhaupt erst möglich machen. Dabei lassen sich die ganz konkreten Entscheidungen und Bedürfnisse eines Menschen nicht generalisieren. So hat der eine Freude daran, auch in einer „rauen Wirklichkeit" die eigenen Kräfte bis an die Grenzen zu erproben und sich auch durch die damit verbundenen verstärkten Mühen und Anforderungen herausfordern zu lassen. Der andere wird von seinem Temperament her eher dazu neigen, die geschützte Atmosphäre von Behindertenwerkstätten, Wohnheimen usw. zu suchen und in Anspruch zu nehmen. Und auch diese persönlichen Akzentsetzungen können sich im Verlaufe einer Biografie verändern und ablösen: Aus dem Raum der Förderschule kann die Kraft zu einer unabhängigen Lebensführung entwickelt werden, die selbst Eltern und Lehrer staunen lässt. Und die Erfahrungen eines zunächst kämpferischen Lebens im Umgang mit den eigenen Behinderungen kann irgendwann einmal das Bedürfnis nach Ruhe, Umsorgtsein und fragloser Unterstützung aufkommen lassen. Auch der nicht behinderte Mensch kennt ja solche wechselnden Phasen, Stimmungen und Lebenskurven.

Das dynamische und subsidiäre Verständnis von Bildungsgerechtigkeit müsste darauf abzielen, strukturell die Inklusion von Menschen mit Behinderung immer vorzuhalten. Damit derjenige, der die Kraft und den Wunsch hat, seine Entfaltung weit voranzutreiben, dies in einem angemessenen und unbeschwerten Umfeld auch tun kann. Und zugleich müsste eine solche Auf-

fassung bereit sein, Menschen mit Behinderung immer dann auch fürsorglich und schützend zur Seite zu stehen, wo es die harten Grenzen der Behinderung erfordern und die subjektive Einschätzung und Befindlichkeit des Betroffenen für sich wünscht. Strukturelle Maßnahmen zur Sicherung der Inklusion und dynamisches Verständnis der christlichen Subsidiarität ergänzen sich in diesem Sinne hier zu einem wirklich umfassenden und angemessenen flexiblen Konzept gerechter Bildungschancen für Menschen mit besonderen Bedürfnissen und Behinderungen.

Zusammenfassung

RÖMELT, JOSEF: **Behinderung und Bildungsgerechtigkeit. Sinn und Grenzen des Konzepts der Inklusion aus der Sicht der theologischen Ethik.** ETHICA 19 (2011) 4, 291–305

Gerechtigkeit im Bereich der Bildung für Menschen mit Behinderung berührt ein tief greifendes Problem: Häufig ist eine „negative" Karriere vorgezeichnet. Das Anliegen der Inklusion ist deshalb auch für die Frage nach Bildung von einer ganz unmittelbaren Bedeutung. Es geht um die Selbstverständlichkeit, allen Menschen in der ihnen angemessenen Weise Bildung zugänglich zu machen. Diese sozial-emanzipative Bedeutung des Inklusionsgedankens ist aber nur eine Seite der Thematik. Die Theorie der Inklusion blendet auf der anderen Seite auch tendenziell die Angewiesenheit von Menschen mit Behinderungen auf Hilfe, Schutzräume und in diesem Sinne auf eine *besondere* – im Gegensatz zu aussondernde, exkludierende – Rücksicht aus. Und in einer eigenartigen Wendung gegen ihre eigenen Intentionen kann sie damit nicht Befreiung, sondern Belastung und Vernachlässigung bedeuten.

Behinderung
Bildung
Disability studies
Inklusion
Menschenrechte
Subsidiarität

Summary

RÖMELT, JOSEF: **Disability and educational justice. Sense and limits of the concept of inclusion from the perspective of theological ethics.** ETHICA 19 (2011) 4, 291–305

Educational justice for disabled people concerns a deep-seated problem: In many cases a "negative" career is predetermined. Thus, the matter of inclusion is also important as far as the question of culture and education is concerned. It should be only natural that all people are given access to education in a way commensurate with their abilities. However, this social-emancipative aspect of the idea of inclusion is just one side of the coin, for the theory of inclusion also tends to block out the dependence of handicapped persons on support, protected areas and in this sense on a special – other than excluding – exclusive consideration. And in a strange turn against its own intentions – instead of release – it may imply stress and neglect.

Disability
disability studies
education
human rights
inclusion
subsidiarity

Literatur

FLIEGER, P./V. SCHÖNWIESE: Menschenrechte – Integration – Inklusion. Aktuelle Perspektiven aus der Forschung. Bad Heilbrunn: Klinkhardt, 2011.

GRESHAKE, G.: Leben – stärker als der Tod. Von der christlichen Hoffnung. Freiburg i. Br.: Herder, 2008.

HOFFMANN, I.: Der Grundsatz der Subsidiarität im Rechtsschutzsystem der Europäischen Menschenrechtskonvention. Rechtliche Fundierung, Besonderheiten und Bedeutung. Frankfurt a. M. u. a.: Lang, 2007 (Europäische Hochschulschriften, Reihe 2, Rechtswissenschaft; 4544).

HURRELMANN, K.: Gesundheitssoziologie. Eine Einführung in sozialwissenschaftliche Theorien von Krankheitsprävention und Gesundheitsförderung. Weinheim: Juventa, [7]2010 (Grundlagentexte Soziologie).

RÖMELT, J.: Menschenwürde und Freiheit. Rechtsethik und Theologie des Rechts jenseits von Naturrecht und Positivismus. Freiburg i. Br.: Herder, 2006 (QD; 220).

SCHMIDINGER, H./C. SEDMAK: Der Mensch – ein Abbild Gottes? Geschöpf, Krone der Schöpfung, Mitschöpfer. Darmstadt: WBG, 2010 (Topologien des Menschlichen; 7).

VALADIER, P.: Der Mensch in seiner Unwürdigkeit, in: *Conc(D)* 39 (2003), 173–180.

VOJTOVÁ, V./W. BLOEMERS/D. JOHNSTONE: Pädagogische Wurzeln der Inklusion. Berlin: Frank und Timme, 2006 (European Inclusion Studies; 10).

WELTI, F.: Behinderung und Rehabilitation im sozialen Rechtsstaat. Freiheit, Gleichheit und Teilhabe behinderter Menschen. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005 (Jus publicum; 139).

Prof. P. Dr. Josef Römelt, Lehrstuhl für Moraltheologie und Ethik,
Kath.-Theol. Fakultät, Universität Erfurt, Nordhäuser Str. 63, D-99089 Erfurt

josef.roemelt@uni-erfurt.de

INFORMATIONSSPLITTER

Staatlich finanzierte Bestattungskosten als Anreiz für Organspende?

Um mehr Menschen zu animieren, ihre Organe zu spenden, wartete der *Nuffield Council on Bioethics* (Bioethik-Rat Nuffield) in Großbritannien unlängst mit einem kuriosen Vorschlag auf: Die Bestattungskosten von Organspendern sollten vom staatlichen Gesundheitsdienst NHS (*National Health Service*) übernommen werden. Ethische Bedenken gebe es laut Nuffield Council insofern nicht, als ja nicht die Spenderorgane selbst abgegolten würden, was in Großbritannien verboten ist. Angesichts von derzeit etwa 8000 Personen, die sich auf der Warteliste für Spenderorgane befänden, sei es allerdings unumgänglich, Anreize für potentielle Organspender zu schaffen. Dem stehen zur Zeit 18 Millionen britische Bürger gegenüber (ca. 30% der Bevölkerung), die als mögliche Spender registriert sind. Die NHS will diese Zahl bis 2013 auf 25 Millionen erhöhen.
In Großbritannien gilt bezüglich Organspende eine sog. *Zustimmungsregelung*, d.h., Verstorbene müssen zu Lebzeiten eine Eintragung in ein Organspenderegister getätigt haben. Eine *Widerspruchsregelung*, wie sie derzeit in Spanien und Belgien in Kraft ist, bei der grundsätzlich jedem Organe entnommen werden können, sofern er sich nicht dagegen ausgesprochen hat, lehnt der Ethik-Rat ab.

In Deutschland gibt es seit 1997 die sog. „erweiterte Zustimmungslösung", gemäß der Organe eines Hirntoten nur entnommen werden dürfen, wenn sich entweder der Betroffene selbst zu Lebzeiten dafür ausgesprochen hat oder die nächsten Angehörigen, die an den mutmaßlichen Willen des Patienten bzw. Verstorbenen gebunden sind, einer Entnahme zustimmen.
Von der Politik wird die Einführung einer *Entscheidungsregelung* debattiert, wonach jeder gesetzlich Versicherte seiner Krankenkasse gegenüber erklären soll, ob er zu einer Organspende bereit ist. Laut Umfragen bekunden ca. 75% der Bevölkerung ihre Bereitschaft zur Organspende nach dem Tod, doch tragen nur etwa 25% einen Organspendeausweis.

Kritiker einer Neuordnung der Organspenderegelung verweisen jedoch darauf, dass die Freiwilligkeit des Einzelnen durch moralischen Druck ad absurdum geführt werde. Sie erachten es auch als fragwürdig, dass der Staat die Bürger verpflichten wolle, über ihre diesbezügliche Bereitschaft Auskunft zu geben. Nicht zuletzt sei die Definition des Hirntodes insgesamt umstritten. Auf alle Fälle sei ein für hirntot erklärter Mensch lediglich ein wehrloser Patient und keine Leiche. Sterbende und soeben Verstorbene dürften mithin nicht als „Rohstofflieferanten" angesehen werden.

ETHICA 19 (2011) 4, 307–326

PETER SEELE – LUCAS ZAPF

"JUST A BANKER DOING GOD'S WORK"

Ist grenzenloses Profitstreben vereinbar mit Webers These der protestantischen Ethik und dem Geist des Kapitalismus?

Peter Seele, Prof., geb. 1974, ist Assistenzprofessor für Wirtschaftsethik an der Fakultät für Kommunikationswissenschaften, Universität Lugano, sowie Lehrbeauftragter der Universität Basel, Zentrum für Religion, Wirtschaft und Politik.
Lucas Zapf, M.A. Religion – Economics – Politics, geb. 1984, ist Assistent am Zentrum für Religion, Wirtschaft und Politik an der Universität Basel.

1 Einführung

1.1 Goldman-Sachs und die Aktualität der Wechselwirkung von Religion und Wirtschaft

Eine der bemerkenswertesten Äußerungen im Rahmen der aktuellen Wirtschafts- und Finanzkrise und den damit vermehrt aufgeworfenen Fragen über die fehlende Ethik des Finanzwesens stellt die Äußerung von Lloyd Blankfein, CEO und Präsident der wohl bedeutendsten Investmentbank Goldman-Sachs, dar. Dieser, auf die Beteiligung seiner Bank an der Krise sowie die horrenden Boni angesprochen, entgegnete in einem Interview vom 8. November 2009 in der *Sunday Times* zum einen, dass sein Institut durch die arbeitsplatzgenerierende Wertschöpfung einem „sozialen Zweck" (*social purpose*) diene. Zum andern beschrieb er sich selbst mit den Worten: "*I am just a banker doing God's work.*"[1] Das Medienecho dieser Feststellung war enorm und Blankfein bedauerte die Äußerung später, die er im Angesicht der kritischen Resonanz als "*joke*"[2] verstanden wissen wollte.

Das Bild des sozialen Zwecks einer Bank, insbesondere einer Investmentbank, ist jedoch nicht unbedingt vollständig. Spekulative Praktiken, wie jene des Eigenhandels oder des Derivatehandels, lassen sich argumentativ nur schwerlich mit der Äußerung der sozialen Verantwortung begründen, wenn etwa keine realwirtschaftlichen Unternehmen oder Investitionsgüter mehr an

[1] J. ARLIDGE: "I'm doing God's work". Meet Mr Goldman Sachs (2009).
[2] The Guardian vom 18.11.2009.

den Transaktionen beteiligt sind. Der Vorwurf lautet dann, Geld nur noch mit Geld auf spekulative Weise zu verdienen, wie dies der Begriff „Kasinokapitalismus"[3] ausdrückt. Eine weitere Aussage, diesmal des Europachefs desselben Bankinstituts, offenbart diese Einstellung zur sich selbsterfüllenden Geldvermehrung. Demnach lautet ein Leitsatz Alexander Dibelius': „Geld hat für mich keinen abnehmenden Grenznutzen."[4] Damit bestätigt der Chefbanker die offenbar nach wie vor gültige Erkenntnis GEORG SIMMELS, dass die Qualität des Geldes einzig seine Quantität sei[5], womit wiederum der Schluss naheliegt, dass man niemals genug Profit erzielen könnte, diesen jedoch wegen des nicht zu erreichenden Grenznutzens per se zu maximieren habe.

Man mag diese Bonmots der beiden Bankmanager, die durch Profitmaximierung *ad infinitum* "*God's work*" verrichten, als süffisante, oberflächliche Kommentierung von unter Zugzwang stehenden Investmentbankern verstehen und ihnen keine weitere Bedeutung als vielleicht ein abschließendes Kopfschütteln beimessen. Man kann diese Äußerung jedoch auch als Einladung verstehen, das nunmehr fast einhundertjährige Argument MAX WEBERS erneut zu befragen, der Kapitalismus habe sich aus dem Geist des Protestantismus entwickelt. In Ergänzung ließe sich anführen, dass sich der Kapitalismus wiederum zu einer Religion[6] oder Quasi-Religion entwickelt habe, die sich durch innerweltliche Askese, Arbeitsethik und gottgewolltes Gewinnstreben – in der calvinistischen Prägung auch durch Zinswirtschaft wie im Falle einer Bank – auszeichnet. In diesem Artikel verstehen wir die Äußerung L. Blankfeins als Fingerzeig und Aufforderung, die Weberthese anhand des Calvinismus erneut zu diskutieren und zu fragen, ob sich im Protestantismus und insbesondere im Calvinismus Elemente einer Wirtschafts- und Arbeitsethik verbergen, die, entgegen der Äußerung Blankfeins, durchaus als ethisch gehaltvoll angesehen werden können und nicht nur das Wachstumsargument als soziale Verantwortung deklarieren, wie dies der ultraliberale Chicagoer Ökonom M. FRIEDMAN an prominenter Stelle programmatisch tat, wenn er die soziale Verantwortung von Unternehmen darin sieht, Profite zu erwirtschaften.[7] Wenn WEBER mit seiner Wahlverwandtschaftsthese Recht behält, dass der „Geist des Kapitalismus" aus der protestantischen Ethik entstanden ist, lässt sich dann nicht weiterführend fragen, ob auch ein liberal marktwirtschaftliches Ordnungsgefüge

[3] H.-W. SINN: Kasino-Kapitalismus (2009).
[4] Financial Times Deutschland vom 12.07.2007.
[5] G. SIMMEL: Philosophie des Geldes (1920), S. 295.
[6] W. BENJAMIN: Kapitalismus als Religion (1985), S. 100–103.
[7] M. FRIEDMAN: The Social Responsibility of Business Is to Increase Its Profits (2004), S. 51–56.

von ebendieser protestantischen Ethik positiv beeinflusst werden kann, ohne die Freiheit durch Überreglementierungen oder drakonische Sanktionsmechanismen zu gefährden? Und welche Bedeutung kommt dabei einer Individualethik mit Rücksicht auf eine kulturell vergemeinschaftlichte Wertekultur zu? Welche Funktion erhält ein Arbeitsethos, in dem die Synthese von Werten und Wirtschaft performativ umgesetzt wird?

Diese Fragen wollen wir im Folgenden in ihrer historischen Bedingtheit der Reformation und mit Blick auf eine aktuelle Wirtschafts- und Arbeitsethik behandeln, um am Ende im Spannungsfeld von Individualethik und *Social Embeddedness* eine theoriebasierte Einschätzung des ethischen Gehalts des Blankfein-Statements vorzunehmen.

1.2 Kurze Rekapitulation der Weberthese

In MAX WEBERS Aufsatz *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1920) geht es vorranging um die lebenspraktischen und damit auch die Ökonomie betreffenden Auswirkungen, welche der Protestantismus für seine Anhänger sowie die Gesellschaft hat.[8] Damit stellt sich nicht mehr die Frage, welche religiösen Grundlagen die Affinität von Protestantismus und Kapitalismus hat. Es geht um die Aussage, dass dieser spezielle Glaube dem Kapitalismus durch die sinnstiftende Dimension der Religiosität ethische Legitimität verleiht. Neben dieser genealogischen Grundthese offeriert WEBER weitere Einsichten in das Verhältnis von Protestantismus und der Art zu wirtschaften. Erhellendes zu WEBERS Verständnis des Verhältnisses von Religion und Wirtschaft findet sich in der Einleitung zur *Wirtschaftsethik der Weltreligionen,*[9] die zwischen 1915 und 1920 erschien. Wir möchten in drei Punkten die Kernideen von WEBERS Verhältnisbestimmung darstellen, um von dort aus die Koppelung von Ethik, sozialer Gemeinschaft und Wirtschaft zu untersuchen:

1. *Asketische Weltbearbeitung*: Es stellt sich zunächst die Frage, ob die Religion an sich eine Brücke zu alltagspraktischem Handeln herstellt oder ob das Ausleben der Religiosität eine besondere, eine lebensferne Hinwendung benötigt. Bei denjenigen Religionen mit einer positiven Auswirkung der Religiosität auf den Alltag sind außerdem diejenigen besonders wirtschaftsaffin, die in ihrer Ausübung asketisch sind und ihre Lebensführung

[8] M. WEBER: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (1986 [1920]), FN 1, S. 17.

[9] M. WEBER: Einleitung zur Wirtschaftsethik der Weltreligionen (1986 [1920]), S. 237–275.

auf den Willen eines, besonders des christlichen, Gottes hin ausrichten. Mit diesen Grundlagen kommt es zur „Entzauberung der Welt und Verlegung des Weges zum Heil von der kontemplativen Weltflucht hinweg in die aktiv asketische Weltbearbeitung“[10].

2. *Glück und Leiden*: Es ist weiter der Umgang einer Religion mit Glück und Leiden, durch den sich ihr Verhältnis zu Besitz, der Grundlage jedes wirtschaftlichen Handelns, definiert. Hier kann die Religion affirmative oder restringierende Anreize setzen.
3. *Besitz und Reichtum*: Dabei geht es um die Ausrichtung des Glaubens auf das Individuum und seine Einbettung in ein gesellschaftliches Kollektiv, woraus sich eine spezifische Betrachtungsweise von persönlichem Besitz und Reichtum ergibt.[11] Eine Legitimierung individuellen Wohlstandes birgt einen bedeutenden Motivationsquell für marktwirtschaftliches Handeln.

Dass diese Verhältnisbestimmungen in besonderem Maße auf den Protestantismus zutreffen, untermauert WEBER in *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*.[12] Von WEBERS ausführlichen Beschreibungen sind zwei Aspekte und deren Kombination für die vorliegende Untersuchung interessant. Erstens, die Besonderheiten (oder der „Geist“) des Kapitalismus an sich und zweitens, die protestantische Konfession als eine Geisteshaltung, die sich affin zum Kapitalismus verhält. Zentral ist, dass es im wie von den zitierten Bankern vertretenen, finanzbasierten Kapitalismus um das Erzeugen von Geld und nicht von Gütern geht. Dies ist eine neue Dimension des Wirtschaftens: man muss nicht mehr nur genießen wollen, was man direkt erzeugt, sondern es wieder investieren.[13] Die „Eigengesetzlichkeit der Produktionsökonomie wird zum subjektiven Antriebsziel“[14]. Dies ist laut WEBER die Auswirkung der innerweltlichen Askese auf das berufliche Wirken des Protestanten: Die Verinnerlichung theologischer Setzungen und das bewusste Anwenden dieser Vorstellungen auf den Alltag. Der Wechsel von der Arbeit zum Zwecke der Ernährung hin zum Geldverdienen als Selbstzweck wird damit legitimiert. Und der *auri sacra fames*, dieses „Produkt perverser Triebe“[15], wird nicht nur toleriert, sondern der protestantische Glaube vergibt eine psychische Prämie

[10] Ebd., S. 263.
[11] Vgl. ebd., S. 242.
[12] M. WEBER (wie Anm. 8).
[13] Vgl. G. PFLEIDERER: Max Webers These und ihre Aktualität (2008), S. 27.
[14] Ebd.
[15] M. WEBER: Die protestantische Ethik, S. 56.

für die zum Erfolg notwendige *industria*. Die „innerweltliche Askese" zeigt sich kapitalismusfreundlich.[16] Aus programmatischer Perspektive ist diese Haltung eine mögliche Brücke, das Statement von Blankfein über das Bankgeschäft als "God's work" sowie die Grenznutzentheorie von Dibelius mit dem Ethos eines protestantischen Wirkens zu verbinden: Der Protestantismus bietet den Rahmen für eine rationalisierte Lebensführung, welche die Grundlage für den Erfolg eines finanzbasierten Kapitalismus darstellt. Diese Rationalisierung stellt den Kern der von WEBER festgestellten Wahlverwandtschaft zwischen Protestantismus und Kapitalismus dar.

Damit stellt sich die Frage, welche religiösen Satzungen diese Rationalisierung befördern. Zentral ist für WEBER in dieser Frage das von Luther geprägte Berufsbild, das ein Ansteigen der religiösen Prämie für die berufliche Arbeit bewirkt und den Beruf als die von Gott gestellte Aufgabe begreift.[17] Die Bedeutung des Berufes wird konkretisiert: Luther sieht den wirtschaftenden Menschen als Werkzeug Gottes, der sich, frei von magischen Hilfsmitteln (also auf einer säkularen Ebene), durch die ethische Qualität seines Handelns bewähren muss. Die Welt soll nach Gottes Willen „ethisch rationalisier[t]"[18] werden. Mit Calvins Lehre der Prädestination findet WEBER die lutherischen Grundideen im Sinne des Kapitalismus ausgebaut, indem der einzige Weg, Gewissheit über den Gnadenstand zu erhalten, die rastlose Berufsarbeit wird. Die Askese des früheren Mönchstums wird auf den Alltag und die Sphäre der Ökonomie übertragen. Jeder Aspekt des Lebens wird unter der Maxime *omnia in maiorem dei gloriam* verstanden und damit das gesamte Leben rationalisiert, da man sich keine Sünden leisten kann, die durch eine Beichte zu überwinden wäre. Die daraus entstehende Disziplinierung macht auch vor dem Umgang mit Geld nicht halt und kommt so dem Geist des Kapitalismus im Industriezeitalter entgegen.[19] Die Prägung der frühen intellektuellen Schicht

[16] Vgl. M. WEBER: Die protestantische Ethik, S. 115. Darauf stützt sich auch Webers Begriff der *innerweltlichen Askese*, mit dem er die Verinnerlichung des protestantischen Glaubens im Gegensatz zu dem laut seiner Einschätzung rein äusserlichen katholischen Glauben zum Ausdruck bringt.

[17] Vgl. M. WEBER: Die protestantische Ethik, S. 74. Mit dem Begriff der religiösen Prämie oder des Prämierens greift Weber einen ökonomischen Begriff auf und münzt ihn auf religiöses Verhalten: Ein bestimmtes Handeln wird (theologisch) entlohnt. Aus religionsökonomischer Sicht ist diese Betrachtung interessant: Religiöses Handeln bekommt damit einen Wert, der sich im Zusammenhang mit der Arbeitsmotivation in barer Münze auszahlen lässt.

[18] M. WEBER: Einleitung zur Wirtschaftsethik, S. 263. Insofern weist der Protestantismus auch eine besondere Affinität zu einem säkularen Gesellschaftssystem auf, das genau diese rationale Weltbearbeitung fordert, den Glauben aber stets im Hintergrund bewahrt.

[19] Vgl. G. SCHMIDTCHEN: Protestanten und Katholiken (1984), S. 11f.

des reformierten Protestantismus und deren Übernahme einer so rationalisierten Lebensführung stellte die Weichen für eine dem Kapitalismus zuträgliche Religion.

Die ökonomischen Auswirkungen der theologischen Texte waren nicht direkt intendiert, sondern können als Sekundäreffekte eines nach Auffassung der Reformatoren gottgefälligen und auf das Seelenheil ausgerichteten Lebens begriffen werden.[20] Dementsprechend bargen auch die Abgrenzungen von tradierten religiösen Vorschriften, die mit dem neuen protestantischen Glauben abgelegt wurden, für das Wirtschaftsleben virulente Veränderungen:

> „Die innerweltliche protestantische Askese [...] wirkte also mit voller Wucht gegen den unbefangenen Genuß des Besitzes, sie schnürte die Konsumtion, speziell die Luxuskonsumtion, ein. Dagegen entlastete sie im psychologischen Effekt den Gütererwerb von den Hemmungen der traditionalistischen Ethik, sie sprengt die Fesseln des Gewinnstrebens, indem sie es nicht nur legalisierte, sondern [...] direkt als gottgewollt ansah."[21]

Zusammenfassend liegt die Leistung des Protestantismus Weberscher Beschreibung hinsichtlich der Ausprägung einer dem Kapitalismus dienlichen Lebensführung in der Vereinigung von zwei zuvor getrennten Sphären: Ein philosophischer, religiöser und epistemologischer Rationalismus, der von religiöser Seite die Realität des Gläubigen strukturiert, wurde mit einem wirtschaftlichen Rationalismus, der durch die „methodische Erreichung eines bestimmten gegebenen praktischen Zieles durch immer präzisere Berechnung der adäquaten Mittel"[22] erreicht wird, vereinigt. In diesem Sinne ist der Protestantismus mit dem Kapitalismus wahlverwandt und bietet diesem eine motivatorische Grundlage.[23]

Diese Wahlverwandtschaft ist allerdings nicht ohne weiteres auf die heutige Zeit und das Beispiel der Investmentbanken zu übertragen, da WEBERS Vorstellungen vom Protestantismus heute nicht ohne weiteres auf die Gegenwart übertragen werden können. Denn: Mit Säkularisierung und steigender religiöser Indifferenz (E. TROELTSCH) verändert sich die Art, in der die beschriebenen protestantischen Wertvorstellungen Einfluss auf die Ökonomie nehmen. Die protestantisch geprägten Präferenzen scheinen in einen allgemeinen, auch

[20] Vgl. dazu G. SCHMIDTCHEN: Protestanten und Katholiken (1979), S. 95.
[21] M. WEBER: Die protestantische Ethik, S. 190.
[22] M. WEBER: Einleitung zur Wirtschaftsethik, S. 266.
[23] Weber betont, dass Religion immer nur einer von vielen Faktoren ist, der eine bestimmte Ethik, eine Gesellschaft oder ein Wirtschaftssystem prägt. Aber sie ist ein Erklärungsansatz, um bestimmte Präferenzen und Entwicklungen besser zu verstehen (vgl. M. WEBER: Die protestantische Ethik, S. 205).

heute zu findenden „Volkscharakter"[24] übergegangen zu sein, in dessen mittlerweile globale Präsenz auch das Statement Blankfeins einzuordnen ist. Ein expliziter Rückbezug auf die Denomination als Protestant ist dabei nicht nötig, handelt es sich doch hierbei um einen „säkularen Protestantismus, der gar nicht weiß, dass er einer [gemeint: Protestantismus] ist"[25]. Die Übertragung der protestantischen Ethik WEBERS auf gegenwärtige Verhältnisse lässt sich neben dieser von ihm selbst beschriebenen Einschmelzung auch mit der Theorie der sozialen Einbettung darstellen:

2 *Social Embeddedness* und die Entstehung von Calvins Wirtschaftsethik

2.1 Eine Theorie zur Funktionsweise wettbewerblicher Marktwirtschaft durch soziale Einbettung

Die grundsätzliche Verbindung zwischen einer religiösen Grundhaltung und der Art zu wirtschaften lässt sich mit dem Konzept der *sozio-ökonomischen Einbettung* schildern: Wirtschaftliche Vorgänge sind nur im Kontext ihrer Ausführung umfassend zu beschreiben.[26] Wo die (neoklassische) Ökonomie das Idealbild des *homo oeconomicus* einschließlich der Voraussetzungen vollständiger Rationalität, perfekten Wettbewerbs und ceteris-paribus-Methodik verwendete, um die Vorgänge des Wirtschaftens zu beschreiben, erreicht das *Embeddedness*-Konzept durch die Einbeziehung der sozialen Faktoren in die Beschreibung eine höhere Erklärungsdichte und Realitätsnähe.[27] Nach diesem Konzept findet Wirtschaften immer in einem sozialen Kontext statt. M. S. GRANOVETTER führt in diesem Zusammenhang an, dass sich ein vom sozialen Kontext isoliertes Wirtschaften ausschließlich in theoretischen Konstrukten findet, etwa in TH. HOBBES' *Naturzustand* oder in JOHN RAWLS *Urzustand*.[28] In diesem hermetischen Idealbereich bewegt sich die neoklassische Theorie. Das Konzept der *Embeddedness* dient dazu, Unterschiede kultureller Prägung – und damit auch der Religion – im wirtschaftlichen Handeln herauszustellen. Ziel ist es, die *Black Box* der wirtschaftlichen Entscheidungen zu beleuchten und die Grundvoraussetzungen für erfolgreiche Transaktionen darzustellen. Nach JENS BECKERT ist es die Komplexitätsreduktion, die als notwendige Bedingung zur Herausbildung von Marktwirtschaften angesehen wird. Dafür

[24] M. WEBER: Die protestantische Ethik. S. 95 und 206.
[25] R. BANDLE: Interview mit Robert Pfaller (2011). S. 49.
[26] Vgl. z.B. D. BÖGENHOLD: Social Embeddedness (2008).
[27] Vgl. ebd., S. 6.
[28] Vgl. M. S. GRANOVETTER: Economic Action and Social Structure (1985). S. 481.

jedoch ist eine Grundstabilität und Vorhersehbarkeit unerlässlich, die in der sozialen Eingebettetheit (*embeddedness*) gesehen werden kann.[29]Anders ausgedrückt: soziale Strukturen sind Vorbedingungen für Wettbewerb, die durch das Schaffen von Institutionen Vertrauen und Vorhersehbarkeit herstellen.[30]

Im Vergleich zur idealtypischen und damit reinen Lehre des Marktes ermöglicht die *Embeddedness*-Theorie eine differenzierte Sicht auf das Wirtschaften. Die kulturelle und damit auch normative Einfärbung der Wirtschaft wird theoretisch und empirisch berücksichtigt.[31] Kultur ist nicht mehr nur exogener, sondern auch endogener Referenzrahmen der Ökonomie. Religion beeinflusst die Werte und Grundsatzüberzeugungen einer Gesellschaft, kurz, die *generalized morality*[32], durch die das Zusammenleben erleichtert und eine effiziente kollektive Kooperation gestattet wird. Der Einfluss der Religion auf die Wirtschaft wird durch die Eingebettetheit erst greifbar.[33] Die Eingebettetheit ist folglich eine historische Funktion, die es im nächsten Schritt für die protestantische Ethik calvinistischer Prägung zu erarbeiten gilt.

2.2 Historischer Kontext der sozialen Einbettung einer calvinistischen, geldwirtschaftsneutralen Ethik

Calvins Lebenswelt (1509–1564) in Genf ist eine Zeit der ökonomischen und gesellschaftlichen Umbrüche. In diese Phase der sozialen und wirtschaftlichen Veränderungen fällt die Entstehung der calvinistischen Ethik als Zuschreibung einer *ex-post*-Konstruktion ideengeschichtlicher Ausprägung in Verbindung mit dem Leben und Werk Calvins. Seine Beiträge und Ideen waren in der neu entstehenden gesellschaftlichen Ordnung insofern besonders passend, als sie „[...] einerseits die modernen Produktionsformen vor dem Gewissen zu rechtfertigen und andererseits deren Ausartungen durch den christlichen Sozialismus zu bekämpfen [wussten]"[34]. Hier ist TROELTSCH ganz bei WEBERS Idee der Wahlverwandtschaft zwischen Protestantismus und Kapitalismus.[35] Diese

[29] J. BECKERT: The great transformation of Embeddedness (2007), S. 11.
[30] Vgl. M. S. GRANOVETTER: Economic Action, S. 484.
[31] Vgl. D. BÖGENHOLD: Social Embeddedness, S. 9.
[32] M. S. GRANOVETTER: Economic Action, S. 489.
[33] Vgl. zur religiösen Einbettung aus theologischer Perspektive: E. GRÄB-SCHMIDT: Die Bedeutung reformatorischer Einsichten für die ethische Urteilsbildung der Gegenwart (2010).
[34] E. TROELTSCH: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (1923), S. 272.
[35] Troeltschens Stellungnahme zu Webers Idee: „Dass der Kapitalismus aus dem Calvinismus stammt, hat niemand behauptet. Wohl aber, dass beide eine gewisse Wahlverwandtschaft für einander hatten, dass die calvinistische Berufs- und Arbeitsethik, die den Geldverdienst bei gewissen Kautelen für erlaubt erklärt, ihm ein geistiges und ethisches Rückgrat geben konnte,

Wahlverwandtschaft bei Calvin soll im Folgenden näher untersucht werden, da sie uns Aufschluss über die Frage nach der Vereinbarkeit von grenzenlosem Profitstreben wie im Falle der zitierten Banker und einer protestantischen Ethik geben kann.

Calvin erkannte, dass agrarisch-patriarchale Arbeitsformen, die für Luther noch die Ausgangslage für den überwiegenden Teil der Bevölkerung waren, in Zukunft nur noch einen geringeren Teil der Berufsarbeit ausmachen würden. Tatsächlich war Calvin in Genf in erster Linie mit der geldwirtschaftlich-industriellen Lebens- und Wirtschaftsform in Kontakt, und so war dieser tiefgreifende und umfassende gesellschaftliche Wandel für ihn bereits in der Frühzeit der Marktwirtschaft eine Selbstverständlichkeit.[36] Die Erschütterung des Ständesystems und die mit dem Wandel einsetzende soziale Mobilität wurden von Calvin als wichtige Eigenschaften einer modernen Industrie betrachtet. Als Jurist und Städter war er bereits Teil dieser veränderten Umwelt. Die damit verbundenen Ideen bewegten ihn und flossen in seine Arbeit ein.[37] Dies war, so könnte man sagen, ein *rational choice*, denn ohne diese Ausrichtung wären seine Ideen im modernen Genf wohl nicht auf fruchtbaren Boden gefallen.[38] Für die Rolle der Wirtschaft in Calvins Ethik war diese Ausrichtung maßgeblich, denn „[g]erade durch die Kleinheit und Bürgerlichkeit der Genfer wirtschaftlichen Zustände konnte der Kapitalismus sich in die calvinistische Ethik hineinstehlen"[39]. TROELTSCH merkt weiter an, dass diese neue bürgerliche Prägung „durchaus gewissen Elementen [des Calvinistischen] Geistes"[40] entsprochen hätte. Calvins Ideen im Blick auf die Ökonomie gingen mit dem Zeitgeist Hand in Hand. An Aussagen wie: „Armut ist den christlichen Tugenden nicht zuträglicher als Reichtum"[41] lässt sich ablesen, dass die neue Ethik dem sich etablierenden Wirtschaftssystem geradezu auf den Leib geschneidert wurde. Damit akzeptierte Calvin eine kapitalistische Logik als Ausgangslage für seine Theologie und etablierte dadurch einen metaphysischen Anreiz zur Akzeptanz des Kapitalismus von religiöser Seite.

und dass er wiederum so organisiert und innerlich gestützt sich hier stark, wenn auch in den Grenzen des Anti-Mammonismus, entwickelt hat." (E. TROELTSCH: Die Soziallehren, S. 713f., Fußnote).

[36] Vgl. E. TROELTSCH: Die Soziallehren, S. 706.

[37] Vgl. ebd., S. 707.

[38] Vgl. ebd.

[39] Ebd., S. 708.

[40] Ebd., S. 717.

[41] Calvin nach E. TROELTSCH: Die Soziallehren, S. 705.

Diese der Etablierung des Kapitalismus zuträgliche Geisteshaltung Calvins lässt sich mit überraschender Klarheit im Hinblick auf die Frage, ob mit Geld Geld zu verdienen sei, ablesen:

> „Ist das Geld nicht fruchtbarer im Warenaustausch als andere Besitztümer, die man nennen könnte? Es soll erlaubt sein, ein Stück Land zu mieten und darauf einen Zins zu erheben, und es soll unerlaubt sein, einen Ertrag vom Geld zu nehmen? Wie? Wenn man ein Feld kauft, bringt dann nicht Geld Geld hervor?"[42]

Mit Aussagen wie dieser erkennt Calvin die Produktivkraft an, die mit Geld und Krediten erreicht werden kann.[43] Damit verlässt er den bis dahin gültigen Standpunkt der christlichen Ethik, der Geld nur als Mittel zum Zweck im Sinne eines Konsumgutes, nicht aber als Selbstzweck ansah.[44] Troeltsch betont diese einzig dem Calvinismus innewohnende Auswirkung einer veränderten Ethik unter dem Stichwort der Vereinbarkeit von christlicher Soziallehre und moderner Wirtschaft.[45] Erst diese Legitimierung der geldwirtschaftlichen Zinswirtschaft bringt Wirtschaft und Theologie zusammen und ermöglicht dem christlichen Glauben, im Einklang mit der wirtschaftlichen Realität der von den anderen christlichen Gruppierungen kritisierten Lehren gelebt zu werden.[46] Calvins Wirtschaftsethik war proaktiv, griff die gesellschaftlichen Fakten auf und formte damit einen Rahmen, der mit den gegebenen Lebensbedingungen harmonierte.

Calvins reformatorische Tätigkeit ist in diesem Zusammenhang mit dem Bild einer Pflanze zu vergleichen, die einen Nährboden benötigt – hier: das frühindustrielle Genf –, um wachsen zu können. Da sich Wirtschaftsstil und Calvinismus derart symbiotisch verbanden, könnte man auch von der Reformation als religiöser „Begleitmusik" zum frühkapitalistischen Wirtschaftssystem sprechen.[47] Diese neue Musikalität begleitete die sich verändernde Gesellschaft und sicherte dem neuen Wirtschaftssystem eine religiös fundierte, vom Katholizismus abgegrenzte Legitimität. Calvin greift insofern die wirtschaftlichen Entwicklungen seiner Zeit auf und bettet sie von religiöser wie politischer Seite ein und verhilft dadurch gleichzeitig dem Wirtschaftssystem sowie seinen religiösen Ideen zum Aufstieg. Begünstigt wurde diese Entwicklung im Genf der damaligen Zeit insbesondere durch den frisch erlangten Unab-

[42] Calvin nach EKD: Über die Wucherzinsen (2009).
[43] Vgl. dazu weiterführend P. Seele: Interest and Discipline (2010), S. 95f.
[44] Vgl. E. Troeltsch: Die Soziallehren, S. 709.
[45] Ebd., S. 718.
[46] Vgl. P. Seele: Interest and Discipline, S. 100.
[47] Vgl. ebd., S. 96.

hängigkeitsstatus der Stadt, das strukturelle Wachstumspotential aufgrund der verheerenden Folgen der Pest sowie die politische Schwäche der Zünfte in der Stadt. Diese Situation schuf die Voraussetzungen für formbare Institutionen und einen Neustart, den Calvin mit seinem Wirken begünstigte. Dieser Neustart war notwendig, da die Regeln der bestehenden Religion nicht mehr mit der wirtschaftlichen Realität kompatibel waren. Calvin löste diesen Konflikt und ermöglichte so der Religion, Eingang in und Affirmation durch den Wirtschaftsstil zu finden. Die Interdependenz von Religion, Wirtschaft und Politik zeigt sich in dieser Phase der Geschichte besonders deutlich, wie etwa BASTEN und BETZ anhand der sich zwischen 1500 und 1750 formierenden, positiven Netzwerkkooperationen zeigen, die sich durch das Ablassverbot und die damit einhergehende, höhere Vertragseinhaltung und damit höhere Kooperation einstellten.[48] Der resultierende Wirtschaftsstil – insbesondere das von Calvin explizit legitimierte zinsbewährte Wirtschaften einer geldbasierten Ökonomie – ist demnach in einen Kontext eingebettet, in dem die Religiosität keine abwehrende Haltung gegenüber dem ökonomischen Handeln zum individuellen Vorteil einnimmt. Die protestantische Konfession zeigt im Gegenteil, verdeutlicht durch WEBERS Begriff der Wahlverwandtschaft, deutliche Anknüpfungspunkte zur Marktwirtschaft. Durch das Begreifen des Berufes als Gottesdienst im Alltag wird das erfolgreiche, gewinnträchtige Wirtschaften selbst zum Bestandteil der Religionsausübung.[49] Diese Brücke könnte man L. Blankfein anbieten, wenn er von seiner Arbeit als Investmentbanker von "*God's work*" spricht. Im Falle des reformierten Glaubens wird allerdings deutlich, dass diese Verbindung auch wirtschaftsethische Implikationen beinhaltet: Arbeit wird bei Calvin als zentraler Lebensinhalt und Mittel zur Erreichung von Unabhängigkeit proklamiert.[50] Gleichzeitig sind mit der Forderung nach Bescheidung und Mäßigung sowie der Beachtung des Allgemeinwohls im wirtschaftlichen Handeln auch sozialethische Ansprüche verankert. Sie werden nicht innerhalb einer isolierten sozialethischen Überlegung entwickelt, sondern orientieren sich an den ökonomischen Notwendigkeiten. Calvins Befürwortung des Zinsnehmens macht dies deutlich: Grundsätzlich ist das Zinsnehmen erlaubt und im Sinne eines florierenden Marktes erwünscht. Von armen Mitbürgern

[48] Vgl. C. BASTEN/F. BETZ: Max Weber's Protestant Ethic in Contemporary Switzerland. (2009), S. 8.

[49] Vgl. E. TROELTSCH: Die Soziallehren, S. 705. Eine weitergehende Perspektive liefert H.-G. PUST: Geschichtsklitterung? (1978).

[50] Zu einer neueren theologischen Darstellung dieser Funktion der Arbeit vgl. T. MEIREIS: Erwerbsarbeit und gesellschaftliche Integration (2006).

aber dürfen keine Zinsen genommen werden, „der Schuldner soll ebenso viel mit dem Geld gewinnen als der Gläubiger“[51]. Die intensiven Kontakte des Reformators mit der handeltreibenden Bevölkerung und der Politik in Genf zeigen, dass Calvin diese ökonomische Praxisnähe bewusst in seine Theologie einband.[52] Ob diese Form der Geldwirtschaft deckungsgleich mit der Aussage von L. Blankfein und der A. Dibelius' über den fehlenden Grenznutzen des Gelderwerbs zu verstehen ist, sei für den Moment dahin gestellt und wird im abschließenden Fazit behandelt.

3 Calvins Erbe: Wirtschaftsethik als Individualethik und das Postulat der Mäßigung beim Zinsnehmen

Für Calvin sind ethische Regeln im Denken und Handeln des Individuums verankert. Die Pflicht, die Billigkeit der jeweiligen Handlung selbst abzuschätzen und zu bewerten – selbst wenn ein Gesetz es anders regelt – wird über die regulierende Rahmenordnung gestellt.[53] Die Verantwortlichkeit des Individuums bleibt stets gewahrt und wird zur Leitvorstellung: „Die Freiheit vom Zwang des Gesetzes macht uns erst zu freudigem Gehorsam fähig“, schreibt Calvin in seiner *Institutio*.[54] Damit kann der calvinistische Ansatz trotz seines religiös-vergemeinschafteten Auftretens der Individualethik zugerechnet werden. Das Besondere an Calvins Wirtschaftsethik ist, dass es gelingt, ökonomische Befindlichkeit in religiöse Gefälligkeit zu übersetzen. Die Lebensumstände der Menschen und die Notwendigkeit zu haushalten und zu wirtschaften finden Niederschlag in den Texten, indem Fragen nach Menschlichkeit, Gerechtigkeit, aber auch nach Geld und wirtschaftlich-sozialen Lebensumständen in der Theologie verknüpft werden.[55] Insbesondere in Calvins Briefwechsel und den Predigten, in denen er seine Theologie praktisch anwendbar und alltagswirksam verbreitete,[56] zeigt sich die von Weber beobachtete und oben beschriebene Affinität des Protestantismus zur kapitalistischen Wirtschaftsform. Stets zeigt sich dabei als Fundament ein sozialethisches Anliegen, nach dem Allgemeinwohl und Rücksicht auf Schwächere immer Teil des individuellen Wirtschaftens sein müssen:[57]

[51] EKD: Über die Wucherzinsen, S. 42.
[52] Vgl. P. Benedict: Calvin and the Transformation of Geneva (2009).
[53] Vgl. C. Stückelberger: Keine Zinsen von den Armen (2009), S. 3.
[54] III, 19, 1.5, zitiert nach C. Stückelberger (wie Anm. 53).
[55] M. Freudenberg: Themenpapier zur Wirtschafts- und Sozialethik bei Johannes Calvin(2009), S. 11.
[56] Vgl. C. Strohm: Predigt bei Calvin (2009), S. 396, 411.

„Die erste [Einschränkung beim Zinsnehmen] ist, dass man keinen Zins vom Armen nimmt, und dass niemand, der durch Bedürftigkeit völlig in der Enge ist oder durch schwere Not geschlagen ist, zur Zinszahlung genötigt werden soll."[58]

Grundsätzlich ist das Zinsnehmen erlaubt und im Sinne eines florierenden Marktes erwünscht. Geld mit Geld zu verdienen, ist nicht verboten – solange gewährleistet ist, dass der Schuldner mit dem geliehenen Geld ebenso viel verdient wie der Gläubiger.[59] Der eingangs beschriebene Bezug zum Allgemeinwohl bei der wirtschaftlichen Tätigkeit zeigt sich auch deutlich an folgender Stelle:

„An sechster Stelle [nenne ich als Einschränkung beim Zinsnehmen], dass wir nicht allein den privaten Vorteil von jemandem betrachten, mit dem wir handeln, sondern dass wir auch betrachten, was notwendig ist für das allgemeine Interesse. Denn es ist ganz offenkundig, dass der Wucherzins, den der Händler zahlt, eine öffentliche Zahlung ist. Man muss also gut beachten, dass der Vertrag für die Allgemeinheit eher nützlich als schädlich ist."[60]

Calvin, der in einer Zeit des wirtschaftlichen Aufschwungs wirkte, zeigt sich als differenzierter Kenner einer verantwortlichen Marktwirtschaft.[61] Das Wirtschaften nach calvinistischer Maxime ist geprägt vom Ideal der Zurückhaltung und Bescheidung[62] und lässt sich mit einem zentralen Wort beschreiben: Mäßigung. Diese gilt es zu beherzigen, selbst wenn rechtlich die Möglichkeit bestünde, sie nicht walten zu lassen. Dazu Calvin, im Zusammenhang mit dem Zinsnehmen:

„An siebenter Stelle [nenne ich als Einschränkung beim Zinsnehmen], dass man nicht das Maß überschreitet, das die öffentlichen Gesetze der Gegend oder des Ortes gestatten. Wenngleich das auch nicht immer genügt, denn oft gestatten die Gesetze uns, was sie eigentlich korrigieren oder verbieten könnten. Man muss also die Billigkeit voranstellen, die beschneidet, was zu viel ist."[63]

Die Grundlage der Mäßigung beim Wirtschaften ist damit die Reflexion des Individuums über das Wirtschaften: Nicht der Ordnungsrahmen muss an die Eventualitäten eines maßlosen Wirtschaftens angepasst werden, sondern das Empfinden des Wirtschaftenden. Der Bezugspunkt ist immer das Individuum, dies zeigt sich auch in folgendem Ausschnitt einer Predigt aus dem Jahr 1555:

[57] Vgl. U. Körtner: Calvinismus und Kapitalismus (2008), S. 213.
[58] Calvin nach EKD: Über die Wucherzinsen.
[59] Vgl. dazu die Analyse der *Institutio* bei E. Troeltsch: Die Soziallehren, S. 721.
[60] Calvin nach EKD: Über die Wucherzinsen.
[61] Vgl. C. Stückelberger: John Calvin und Calvin Klein (2008), S. 258.
[62] Vgl. M. Freudenberg: Themenpapier, S. 1.
[63] Calvin nach EKD: Über die Wucherzinsen.

„Jeder soll, wo er gerade steht, nach seiner Einsicht zu helfen versuchen. Jeder schaue, wo etwas schief geht, und jeder sorge nach seinem Vermögen für Abhilfe. So wird der Bettel aufhören und nicht einfach durch ein Verbot aus der Welt verschwinden, wodurch die Armen ohne Hilfe bleiben und sterben vor Hunger und Durst. [...]Wir sollen uns nach der Billigkeit (*aequitas*) richten, maßvoll sein im Fordern und nicht warten, bis eine einschränkende Gesetzgebung aufgestellt wird."[64]

Eine deutlichere individualethische Verankerung einer Wirtschaftsethik ist schwer vorstellbar. Calvin mutet dem Individuum die Freiheit und die Verpflichtung zu, „das Gute aus den rechten Gründen zu wollen"[65].

Die zwei wohl bekanntesten Lehren des Calvinismus, die Prädestinations- und die Vorsehungslehre, haben direkte Auswirkungen auf die von Calvin vertretene Wirtschaftsethik. Zum einen entsteht aus der Vorsehungslehre heraus, nach der alles Unbill, das passieren kann (seien es Naturkatastrophen, Krankheiten oder der Konkurs des Geschäftes) als direkte Strafe Gottes für die Sünden Einzelner oder der gesamten Gesellschaft angesehen wird, eine rigorose Selbstkontrolle.[66] Es ist für einen Gläubigen zu riskant, sich den religiösen Regeln zu widersetzen. Die Einhaltung der Regeln wird zur Überlebensvoraussetzung. Andererseits, und dies verstärkt den Anreiz zu einem gottgefälligen Leben weiter, muss der Gläubige sich nach der Prädestinationslehre nicht um sein Seelenheil sorgen – dies ist vorbestimmt und unabänderbar – sodass man sich ganz dem Dienst an der Welt und den Mitmenschen zuwenden kann.[67] Verbunden mit einer alternativlosen Frömmigkeit bekräftigen diese Glaubensgrundsätze die lutherische Diesseitsorientierung und Zuwendung zum Alltag. Die *compliance* der religiösen Ethik ist damit sichergestellt. Die individuelle Ausdeutung – wie etwa im Falle der Äußerung Blankfeins – hingegen ist davon nicht berührt.

Die Einbeziehung des wirtschaftlichen Tätig-Seins in die religiöse Praxis, die Entstehung der Theologie im Kontext frühen marktwirtschaftlichen Handelns und das dezidierte Eingehen auf ethische Probleme beim Wirtschaften zeigt die Kompatibilität des Protestantismus zum Wirtschaften deutlich auf. Gleichzeitig proklamiert Calvin die unumstößliche Verpflichtung des Individuums gegenüber der Gemeinschaft, eine von jedem Einzelnen zu tragende Solidarität gegenüber den ärmeren Mitmenschen.[68] Calvin vermochte es, eine

[64] Calvin nach EKD: Calvin predigt über 5. Mose 15 (2009).
[65] K. Scheiber: Calvin und die Freiheit (2010), S. 206.
[66] M. Eberle: Calvinismus und Kapitalismus (2009), S. 2.
[67] Vgl. C. Stückelberger: Keine Zinsen von den Armen, S. 3.
[68] Vgl. C. Moser: Institutionelle Armenfürsorge in Zürich (2010), S. 39.

Brücke zwischen normativer und fachlicher Perspektive zu bauen – ein Anliegen, dem die Wirtschaftsethik stets gerecht zu werden versucht.[69]

4 Fazit: Legitimiert calvinistische Ethik schrankenloses Profitstreben als "God's work"?

Auf der Grundlage der Rekonstruktion der Weberthese einer protestantischen Ethik, ihrer Wahlverwandtschaft zum Kapitalismus und der Übertragbarkeit der Weberthese auf die Gegenwart mit Hilfe der Theorie sozialer Einbettung nach GRANOVETTER wird im Folgenden die Frage zu beantworten versucht, inwieweit die protestantische Ethik calvinistischer Prägung als vereinbar mit schrankenlosem Profitstreben gesehen werden kann, wie dies exemplarisch in den Äußerungen der beiden Manager der Investmentbank Goldman Sachs zum Audruck kommt. Zur Beantwortung ist es hilfreich, die Äußerung des Bankers Lloyd Blankfein aus der *Sunday Times* zweistufig zu rekonstruieren: Blankfein behauptet:

1. Wertschöpfung, auch finanzwirtschaftliche ohne Schranken, verfolgt einen „sozialen Zweck", indem Unternehmen finanziert und Arbeitsplätze geschaffen werden.
2. Dieser Zweck wird als Beitrag zu „Gottes Werk" ("*God's work*") verstanden.

Es ist jedoch anzunehmen, dass mit der Behauptung einer sozialen Verantwortung von geldwirtschaftlich eingestrichenen Erträgen durch wohlstands- und arbeitsplatzgenerierende Unternehmensfinanzierungen nicht die gesamte Wertschöpfungskette investiv ausgerichteter Geschäftsbanken beinhaltet ist. Deshalb ist in Ergänzung der oben ausgeführte Ausspruch A. Dibelius' als weiteres Kriterium aufzunehmen.

3. Gelderwerb als motivationales *perpetuum mobile*: „Geld hat für mich keinen abnehmenden Grenznutzen."

Vor dem genealogischen Hintergrund der Weberthese zum Kapitalismus mit einem calvinistischen Fokus stellt sich die Frage, ob – unabhängig von der religiösen Denomination Lloyd Blankfeins – eine kapitalistische Ethik vorliegt, in der (in Weberscher Terminologie) „religiöse Prämien" oder immerhin positive Kontingenzerfahrungen für geschäftlichen Erfolg und berufliche Arbeit

[69] Vgl. M. HUPPENBAUER: Thesen zur Wirtschaftsethik (2006).

ausgeschüttet werden. Daran schließt sich die Frage an, ob diese kapitalistische Ethik der von WEBER beschriebenen „protestantischen Ethik" calvinistischer Prägung, wie oben vorgestellt, (noch) entspricht.

Die obigen Ausführungen der protestantischen Ethik und ihrer Wahlverwandtschaft zum Kapitalismus zeigen auf, dass die calvinistische Ethik Zugänge zu profitorientiertem Handeln aufzeigt, die einen erwirtschafteten Profit als religiös nicht nur legitim, sondern auch als wünschenswert erscheinen lassen. Der Begriff der „religiösen Prämie" WEBERS veranschaulicht diesen Zusammenhang. Verstehen wir „Prämie" als Belohnung und damit als Anreiz und verbinden dies mit dem Leitsatz Dibelius', so ließe sich das Profitmaximierungskriterium in der Tat als verwandt zur religiösen Ethik darstellen.

Das entscheidende Kriterium der aus dem calvinistischen Protestantismus abgeleiteten Wirtschaftsethik entgegen der Ausdeutung der Goldman Sachs-Manager liegt in der Begrenzung, die in der religiösen Ethik als *Maß* beschrieben wird. In der oben eingeführten Terminologie würde die normative Kategorie des Maßes dem deskriptiven Konzept der *social embeddedness* von GRANOVETTER entsprechen, welches eine rein technisch-funktionale Ökonomie zugunsten einer sozialen Kontextualisierung bevorzugt und so dem Kriterium der Realitätsnähe[70] eher entspricht.

Wenn also die kapitalistische Ethik der Wohlstands- und Wertvermehrung einen genealogischen wie inhaltlichen Anker in der protestantischen Ethik hat, der in der These der Wahlverwandtschaft seinen Ausdruck findet, so überschreitet sie in der hier programmatisch zitierten Version der Goldman Sachs-Manager ihren normativ und religiös legitimierten Rahmen der Mäßigung und ungebührlichen Vorteilnahme auf Kosten Armer (Calvins Predigten, vgl. Anm. 58, 64). Die soziale Einbettung wäre also nicht mehr gegeben und mit GRANOVETTER gesprochen wäre die dauerhafte Basis der Wirtschaftsform ohne soziale Einbettung nicht gewährleistet. Allerdings spricht dies nicht explizit gegen eine geldwirtschaftliche Wirtschaftsform, wie sie sich mit Calvin belegen lässt, der die Geldwirtschaft, wie oben gezeigt, damit legitimiert, dass sich ein vermietetes Stück Land, ebenso wie der Geldverleih, als geldwirtschaftliche Zinseinnahme verstehen lässt („Wenn man ein Feld kauft, bringt dann nicht Geld Geld hervor?").[71] Allerdings konnte Calvin vermutlich nicht die Komplexität, Abstraktheit und insbesondere die Hebelwirkung der Geld-

[70] Vgl. D. BÖGENHOLD: Social Embeddedness, S. 6.
[71] Calvin nach EKD: Über die Wucherzinsen.

wirtschaft antizipieren, in der sich die beiden hier zitierten Bankmanager bewegen.

Der Begriff des „Mammonismus" oder das Wort Luthers vom Geld als „irdischem Got"[72] beschreibt die Überschreitung von der protestantischen Ethik des legitimen Gewinns hin zum maßlosen Profitstreben einer von der sozialen Lebenswelt entkoppelten Geldakkumulationswirtschaft. Die in Calvins Ethik geforderte *aequitas,* die Billigkeit der Handlungen als Verpflichtung gegenüber Gott, wird zu Gunsten des Gewinns aufgegeben.[73] Auch WEBERS als „gottgewollt" legitimierte Form des Gewinnstrebens[74] stößt durch den unbegrenzten Nutzen der Geldvermehrung an eine ethische Grenze, da die „Weltbearbeitung"[75] dann nicht mehr asketisch zu nennen ist, wenn die zugrundeliegende Arbeit ausschließlich aus dem automatisierten Abschöpfen von Zinserträgen besteht.

Eine weitere Grenze auch der calvinistischen Ethik ist die Indifferenz gegenüber der caritativen Sorge, Abhilfe bei sozialen Schieflagen zu schaffen und die Armut zu bekämpfen. Calvin adressiert seinen Appell zur Hilfe an jeden, „wo er gerade steht"[76], womit auch sämtliche Schlupflöcher einer apologetischen oder instrumentellen Ethik im Sinne einer *Corporate Social Responsibility* ausgeschlossen werden. Darunter könnte man etwa den zur Demonstration der sozialen Verantwortung der Bank Goldman Sachs im Nachgang der *God's work*-Aussage getätigten 500 Millionen Dollar Sonderkredit[77] zur Finanzierung kleiner und mittelständischer Unternehmen durch L. Blankfein verstehen. Das oben beschriebene Kriterium der sozialen Eingebettetheit von Wirtschaft in die Gesellschaft zum langfristigen Funktionieren einer marktwirtschaftlichen Wirtschaftsordnung nach GRANOVETTER kann in dem Gebaren entlang der hier vorgebrachten drei programmatischen Aussagen der Banker angezweifelt werden. Demnach wäre die Finanzwirtschaft der Investmentbank nicht eingebettet, sondern entkoppelt von den sozialen Verantwortlichkeiten der Gesellschaft.

Wir können also auf der Grundlage der hier angestellten Überlegungen annehmen, dass es sich bei dem Gott (respektive dem zugrundeliegenden Gottesbild), dessen Werk zu verrichten L. Blankfein mit Bezug auf seine be-

[72] Dazu: P. SEELE: ‚Gelt ist auff erden der irdisch got' – Überlegungen zu einer Religionsökonomie des Geldes (2009).
[73] Vgl. P. OPITZ: Leben und Werk Johannes Calvins (2009), S. 87.
[74] M. WEBER: Die protestantische Ethik, S. 190.
[75] M. WEBER: Einleitung zur Wirtschaftsethik, S. 263.
[76] Calvin nach EKD: Calvin predigt über 5. Mose 15.
[77] Vgl. J. ARLIDGE: "I'm doing God's work".

rufliche Tätigkeit angibt, nicht um dasselbe Gottesbild handelt, welches dem gleichwohl geldwirtschaftsfreundlichen Calvin vor Augen stand oder welches MAX WEBER in seiner Analyse der protestantischen Ethik beschrieben hat.

Zusammenfassung

SEELE, PETER/LUCAS ZAPF: **"Just a banker doing God's work". Ist grenzenloses Profitstreben vereinbar mit Webers These der protestantischen Ethik und dem Geist des Kapitalismus?** ETHICA 19 (2011) 4, 307–326

Das Zitat von L. Blankfein, CEO der Investmentbank Glodman Sachs, er sei lediglich "a banker doing God's work" bildet im vorliegenden Aufsatz den Ausgangspunkt für eine Betrachtung der Gewinnethik des Finanzkapitalismus in ihrer historischen Begründung bei Max Weber und in Originalquellen von Johannes Calvin. Webers "Protestantische Ethik" wird kurz rekapituliert und mit Granovetters Konzept der "Social Embeddedness" verknüpft. Von diesem theoretischen Fundament aus werden individual- und sozialethische, religiöse Verhaltensweisen mit der Frage verbunden, ob die gegenwärtige Profitmaximierungsorientierung insbesondere im Finanzsektor kompatibel und konform mit einer protestantischen Ethik im historischen Sinne ist. Der Artikel schließt mit der Feststellung, dass die verabsolutierte Gewinnmaximierung die Prinzipien der Mäßigung und der Barmherzigkeit und die damit einhergehenden Forderungen unbeachtet lässt und damit die gefragte Kompatibilität nicht gegeben scheint.

Calvin
Finanzkrise
Protestantische Ethik
Weberthese
Wirtschaftsethik

Summary

SEELE, PETER/LUCAS ZAPF: **"Just a banker doing God's work". Can unlimited profit maximization be seen as compatible with Weber's argument of protestant ethics and the spirit of capitalism?** ETHICA 19 (2011) 4, 307–326

Based on the statement of L. Blankfein, CEO of the Investment Bank Goldman Sachs, being "just a banker doing God's work" the paper compares a finance driven capitalist ethics of wealth creation with its historical roots based on the work of Max Weber and original sources from Calvin. To do so the authors recapitulate Weber's argument on "The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism" and modernize it with Granovetter's contribution of "social embeddedness". Based on this theoretical groundwork the paper addresses individual ethics and collective religious ethical sentiments to ask whether or not today's unlimited profit maximization in finance can be seen as compatible and compliant with protestant ethics in the traditional sense. The conclusion presented here is that unlimited profit maximization disregards the principle of charity and measures proclaimed by protestant ethics.

Business ethics
Calvin
financial crisis
protestant ethics
Weber's argument

Literatur

ARLIDGE, JOHN: "I'm doing 'God's work". Meet Mr Goldman Sachs, in: The Sunday Times v. 8.11.2009. http://www.timesonline.co.uk/tol/news/world/us_and_americas/article6907681.ece (3.04.2011).

BANDLE, RICO: „Der Neid auf Glückliche nimmt zu". Interview mit Robert Pfaller. Weltwoche (13), 2011, 46–49, hier 49.

BASTEN, CHRISTOPH / BETZ, FRANK: Max Weber's Protestant Ethic in Contemporary Switzerland. Florenz, 2009, S. 8.

BECKERT, JENS: The great transformation of embeddedness: Karl Polanyi and the new economic sociology. MPIfG Discussion Paper 07/1, 2007.

BENEDICT, PHILIPP: Calvin and the Transformation of Geneva. In: Martin Ernst Hirzel, Martin Sallmann, (Hg.): John Calvin's Impact on Church and Society 1509–2009, Grand Rapids, Mich., 2009, S. 1–13.

BENJAMIN, WALTER: Kapitalismus als Religion. In: Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhäuser (Hg.): Walter Benjamin, Gesammelte Schriften, Bd. VI. Frankfurt am Main, 1985.

BÖGENHOLD, DIETER: Social Embeddedness: Wie die Neue Wirtschaftssoziologie in die Offensive geht und dabei ihre Klassiker wiederfindet. Paper für die Konferenz „Theoretische Ansätze der Wirtschaftssoziologie", Berlin, 17.–19.02.2008.

EBERLE, MARTIN: Calvinismus und Kapitalismus. Anmerkungen zur sog. Max-Weber-These. Abrufbar unter http://www.reformiert-info.de/2313-0-105-16.html (letzter Zugriff: 3.05.2011), 2009.

EKD: Calvin predigt über 5. Mose 15. Eine Predigt Calvins über Dtn 15,11–15 am Mittwoch, den 30. Oktober 1555. Abrufbar unter http://www.ekd.de/calvin/wirken/predigt_dtn15.html (05.03.2010), 2009.

EKD: Über die Wucherzinsen. Johannes Calvin an einen Freund, abrufbar unter http://www.ekd.de/calvin/wirken/zinsnehmen.html (14.11.2010), 2009.

FREUDENBERG, MATTHIAS: Themenpapier zur Wirtschafts- und Sozialethik bei Johannes Calvin: Grundlagen – Formulierungen – Wirkungen. http://www.reformiert-info.de/daten/File/Upload/doc-214-1.pdf (letzter Zugriff: 26.01.2011), 2009.

FRIEDMAN, MILTON: The Social Responsibility of Business Is to Increase Its Profits (Reprint). In: Tom L. Beauchamp, Norman E. Bowie (Hg.): Ethical Theory and Business, London, 2004.

GRÄB-SCHMIDT, ELISABETH: Die Bedeutung reformatorischer Einsichten für die ethische Urteilsbildung der Gegenwart. *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 107 (2010), 479–504.

GRANOVETTER, MARK S.: Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness. *American Journal of Sociology* 91 (1985) 3, 481–510.

HUPPENBAUER, MARKUS: Thesen zur Wirtschaftsethik: Zur Frage der Implementierung moralischer Standards. *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 50 (2006), 133–137.

KÖRTNER, ULRICH: Calvinismus und Kapitalismus. In: Martin Ernst Hirzel, Martin Sallmann (Hg.): 1509 – Johannes Calvin: 2009: Sein Wirken in Kirche und Gesellschaft – Essays zum 500. Geburtstag, Zürich: Theol. Verl., 2008, S. 201–217.

MEIREIS, TORSTEN: Erwerbsarbeit und gesellschaftliche Integration. *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 50 (2006), 197–215.

MOSER, CHRISTIAN: Institutionelle Armenfürsorge in Zürich, 1520–1600: Die Almosenordnung 1525 und Vorstöße der Pfarrerschaft zur Armutsbekämpfung. In: André Hoelnstein,

Béla Kapossy et al. (Hg.): Reichtum und Armut in den schweizerischen Republiken des 18. Jahrhunderts. Genf, 2010, S. 33–49.
OPITZ, PETER: Leben und Werk Johannes Calvins. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.
PFLEIDERER, GEORG: Max Webers These und ihre Aktualität. In: Georg Pfleiderer, Alexander Heit (Hg.): Wirtschaft und Wertekultur(en). Zur Aktualität von Max Webers Protestantischer Ethik. Zürich: TVZ, Theol. Verl., 2008, S. 21–33.
PUST, HANS-GEORG: Geschichtsklitterung? Zur Bedeutung der Reformation in der Entwicklung der Freizeit. *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 20 (1978), 148–162.
SCHEIBER, KARIN: Calvin und die Freiheit. *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 52 (2010) 2, 193–207.
SCHMIDTCHEN, GERHARD: Protestanten und Katholiken. In: LZPB Baden-Württemberg (Hg.): Konfession – eine Nebensache? Politische, soziale und kulturelle Ausprägungen religiöser Unterschiede in Deutschland. Stuttgart, 1984.
— Protestanten und Katholiken. Soziologische Analyse konfessioneller Kultur. Marburg, 1979.
SEELE, PETER: ‚Gelt ist auff erden der irdisch got' – Überlegungen zu einer Religionsökonomie des Geldes. *Theologische Zeitschrift* 65 (2009) 4, 346–365.
— Interest and Discipline. Russian Christian Academy for the Humanities – Calvin and the modern World, 2010, 91–103.
SIMMEL, GEORG: Philosophie des Geldes. München und Leipzig, 1920.
SINN, HANS-WERNER: Kasino-Kapitalismus: Wie es zur Finanzkrise kam, und was jetzt zu tun ist. Berlin: Econ, 2009.
STROHM, CHRISTOPH: Predigt bei Calvin. In: Christian Moser, Peter Opitz (Hg.): Bewegung und Beharrung. Aspekte des Reformierten Protestantismus, 1520–1650. Festschrift Für Emidio Campi. Leiden: Brill, 2009, S. 395–412.
STÜCKELBERGER, CHRISTOPH: John Calvin und Calvin Klein. Reformierte Wirtschaftsethik im globalen Kapitalismus. In: Georg Pfleiderer, Alexander Heit (Hg.): Wirtschaft und Wertekultur(en) – Zur Aktualität von Max Webers „Protestantischer Ethik", Zürich: TVZ, Theol. Verl., 2008, S. 241–258.
— Keine Zinsen von den Armen. Calvins Wirtschafts- und Bankenethik. Abrufbar unter http://www.calvin09.org/media/pdf/theo/Stueckelberger_Calvins_Wirtschafts-u-Bankenethik_D.pdf (08.02.2011), 2009, 3.
TROELTSCH, ERNST: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Gesammelte Schriften, Bd. 1, Tübingen, 1923.
WEBER, MAX: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. In: Ders. (Hg.): Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Tübingen, [8]1986 [1920].
— Einleitung zur Wirtschaftsethik der Weltreligionen. In: Ders. (Hg.): Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Tübingen, [8]1986 [1920].

Prof. Peter Seele, IMCA – University of Lugano, Via Giuseppe Buffi 13, CH-6900 Lugano
peter.seele@usi.ch

Lucas Zapf, M.A., ZRWP c/o Theol. Seminar der Universität Basel, Nadelberg 10, CH-4051 Basel
lucas.zapf@unibas.ch

ETHICA 19 (2011) 4, 327–344

DOMINIKUS KRASCHL

DER AUFTRAG DER INTELLEKTUELLEN IN GESELLSCHAFT UND KIRCHE

Dr. phil. Dr. theol. P. Dominikus Kraschl OFM, Jg. 1977, 1997 Eintritt in die Franziskanerprovinz Austria. Studium der Theologie, Philosophie und Religionspädagogik in Salzburg. 2007 ebendort Promotion im Fach Fundamentaltheologie. 2008–2011 Religionslehrer am Franziskanergymnasium Hall in Tirol und seit 2009 Referent an der Katholischen Pädagogischen Hochschule Edith Stein. 2010 Promotion im Fach Metaphysik am Institut für Christliche Philosophie in Innsbruck. Derzeit: Habilitationsprojekt im Schnittfeld Religionsphilosophie/Fundamentaltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät Innsbruck.
Publikationen: *Das prekäre Gott-Welt-Verhältnis. Studien zur Fundamentaltheologie Peter Knauers.* Friedrich Pustet: Regensburg 2009 [= „ratio fidei" Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie, hrsg. von Klaus Müller und Thomas Pröpper, Bd. 39, 451 S.]; *Relationale Ontologie. Ein neues Paradigma auf dem Prüfstand* [erscheint demnächst in der Reihe „Religion in der Moderne", hrsg. von Matthias Lutz-Bachmann und Michael Sievernich]; Aufsätze (Auswahl): *Tugend und Ontologie. Anmerkungen zu einer Ethik der Geschöpflichkeit.* In: Wissenschaft und Weisheit Nr. 73 (2/2010), 268–298; *Gibt es ein Leib-Seele-Problem?* (gem. mit Christian Kanzian). In: e-Journal für Psychologie der Philosophie Nr. 14 (2010), 12 S.; *Das Leib-Seele-Problem als Ausdruck menschlicher Geschöpflichkeit.* In: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 53 (2011), 399–417.

EINE BEGRIFFSGESCHICHTLICHE NOTIZ

Bildung ist ein hohes Gut. Dieses Gut zeichnet sich gegenüber materiellen Gütern dadurch aus, nicht weniger, sondern mehr zu werden, wenn man es mit anderen teilt. Bildung ist zudem etwas anderes als Wissen. Bloßes Wissen lässt sich problemlos von Fragen des Menschlichen trennen. Bildung nicht. Bildung impliziert die Fähigkeit, erworbenes Wissen in eine organische Gesamtschau einzuordnen, im Hinblick auf das Handeln zu bewerten und es für das Gemeinwohl fruchtbar zu machen. Bildung ist ein hervorstechendes Merkmal der sogenannten *Intellektuellen.*

Der „Intellektuelle" stellt – zumindest dem Begriff nach – eine relativ junge Erfindung dar. Die Bezeichnung etablierte sich im Zusammenhang mit der so-

genannten Dreyfus-Affäre, die sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts zu einer der größten innenpolitischen Krisen in der Geschichte Frankreichs ausweitete. Anlass war der Prozess gegen einen französischen Hauptmann namens ALFRED DREYFUS, der 1894 wegen Landesverrats und Spionage angeklagt worden war. Seine jüdische Abstammung ließ innerhalb der Armee und weit darüber hinaus antisemitische Stimmen laut werden. Und obwohl sich die Beweise, die zur Verurteilung von DREYFUS führten, als falsch erwiesen, wurde das Urteil nicht revidiert: DREYFUS war nach einem schnellen Prozess degradiert und zu lebenslänglicher Deportation auf die Teufelsinsel von Französisch-Guyana verurteilt worden. Das Vorgehen der Justiz rief eine Welle des öffentlichen Protests hervor. Höhepunkt war ein im Jahr 1898 veröffentlichtes „Manifest des Intellectuels", das sich an den Präsidenten der Republik richtete. Unter Berufung auf die Ideale der Französischen Revolution wurde darin eine Revision des Prozesses gegen DREYFUS gefordert. In diesem Protestschreiben wandte sich zum ersten Mal eine Gruppe namhafter „Intellektueller" – allen voran EMILE ZOLA und ANATOL FRANCE – an die politische Öffentlichkeit. Dieses Ereignis darf als Geburtsstunde der „Intellektuellen" gelten.[1]

Nun könnte man fragen: Was ist eigentlich ein Intellektueller? An Antworten auf diese Frage fehlt es nicht – weder im deskriptiven noch im normativen Sinn. Im ersten Teil dieser kurzen Vergewisserung sollen einige prominente Intellektuelle des 20. Jahrhunderts selbst zur Sprache kommen. Der zweite Teil des Beitrags widmet sich dem *katholischen Intellektuellen*. Es wird gefragt, worin seine besondere Identität besteht und welche Bedeutung er für Kirche und Gesellschaft besitzt.

I. PROMINENTE INTELLEKTUELLE DES 20. JAHRHUNDERTS

Wie wir sehen werden, gehen ihre Antworten auf die Frage, was ein Intellektueller ist oder sein soll, auseinander. Der Bogen der Konzeptionen spannt sich vom Kritiker und Propheten bis hin zum Anwalt des Bestehenden. Dennoch lassen sich summarisch einige Grundzüge des Intellektuellen herausschälen, die immer wieder hervorgehoben wurden und werden.

[1] Vgl. V. DUCLERT: Die Dreyfus-Affäre (1994). Anzumerken ist, dass der Begriff „Intellektuelle" ursprünglich von Dreyfus-Gegnern aufgebracht worden war und als abfällige Bezeichnung von Dreyfus-Anhängern diente. Vgl. D. BERING: Die Intellektuellen (1978).

1. Die Intellektuellen als Klerus (J. Benda)

Der Traktat „Der Verrat der Intellektuellen" (1927) des französischen Schriftstellers und Philosophen JULIEN BENDA (1867–1956) ist eher eine Streitschrift als eine systematische Analyse der intellektuellen Existenz.[2] Das verdeutlicht nicht zuletzt die religiös konnotierte Nomenklatur, der sich BENDA bei seiner Darstellung der Intellektuellen und ihres Amtes bedient. Die Intellektuellen bilden für ihn einen *Klerus*. Sie repräsentieren das *Gewissen* der Menschheit, indem sie überzeitliche Maßstäbe wie Wahrheit, Gerechtigkeit, Vernunft und Freiheit hochhalten. Als Klerus stehen die Intellektuellen den *Laien* gegenüber –, jenen Menschen, die allzu sehr an ihrem materiellen Vorteil, ihrem persönlichen Erfolg und ihrer Beziehung zu den Einflussreichen und Mächtigen interessiert sind. Im Unterschied zu den Laien ist der intellektuelle Klerus weniger auf praktische Ziele denn auf immaterielle Güter ausgerichtet. Zu ihm gehören Philosophen, Kirchenleute, Schriftsteller, Künstler und Wissenschaftler. Diese geistige Elite lebt in einer Art universalem Raum, der keine Beschränkungen durch nationale Grenzen oder ethnische Identitäten kennt.
Die Ausrichtung auf zeitlos gültige Prinzipien besagt BENDA zufolge keineswegs, dass die Intellektuellen die großen gesellschaftspolitischen Fragen und Probleme ihrer Zeit anderen überlassen könnten oder wollten. Es gehört zu ihrer Sendung, „angefeuert von metaphysischer Leidenschaft und den uneigennützigen Prinzipien der Wahrheit und der Gerechtigkeit Korruption an[zu] prangern". Intellektuelle, die diesen Namen verdienen, müssen „sich für die Schwachen einsetzen und unzulänglicher oder repressiver Autorität die Gefolgschaft verweigern."[3] Der wahrhaft Intellektuelle ist deshalb ein äußerst mutiges und wortgewandtes Individuum, „dem es gegeben ist, der Macht die Wahrheit entgegenzuhalten".[4]

BENDA zeichnet ein Bild des Intellektuellen als einer prophetisch-symbolischen Existenz. Seine unbeugsame Persönlichkeit, seine Distanz zu den praktischen Belangen und sein „bestechendes Wissen über die Prinzipien der Ewigkeit" ermöglicht dem Intellektuellen eine ständige Opposition zum *Status quo*. Über eine Frage schweigt sich BENDA allerdings aus. Er erklärt nicht, wie der Klerus der Intellektuellen in den Besitz seines Wissens aus dem Reich der ewigen Ideen gekommen ist.[5]

[2] J. BENDA: Die Intellektuellen und ihr Verrat (1978), S. 111–204.
[3] E. SAID: Repräsentationen des Intellektuellen (1997), S. 9–30, hier 12.
[4] Ders., ebd., S. 14.
[5] Vgl. ebd., S. 13.

2. Die Intellektuellen als neue Klasse (A. Gramsci)

Eine andere berühmt gewordene Beschreibung des Intellektuellen stammt von ANTONIO GRAMSCI (1891–1937). GRAMSCI zählt zu den Mitbegründern der Kommunistischen Partei Italiens und war bis zu seiner Verhaftung durch die Faschisten im Jahr 1924 Abgeordneter im italienischen Parlament. Darüber hinaus betätigte er sich als Journalist und politischer Philosoph. Während seiner Zeit im Gefängnis verfasste GRAMSCI zweiunddreißig Hefte, die vorwiegend philosophische, soziologische und politische Überlegungen enthalten. Sie wurden als „Gefängnishefte" bekannt und bilden ein bedeutendes Werk marxistischen Denkens.[6]

GRAMSCIS Vision des Intellektuellen unterscheidet sich grundlegend von der eben skizzierten. Er unterscheidet zwei Typen von Intellektuellen: einmal den traditionellen Intellektuellen, dessen hervorstechende Merkmale Ortsgebundenheit, Traditionsvermittlung und Stabilität über Generationen hinweg sind. Man findet ihn in Berufen wie dem des Lehrers, des Priesters und des Beamten. Zum anderen gilt GRAMSCIS Aufmerksamkeit dem „organischen Intellektuellen". Diesen modernen Typus des Intellektuellen kennzeichnet nicht so sehr seine politische und ökonomische Unabhängigkeit. Es handelt sich vielmehr um „Funktionäre des Überbaus", die sich in „mehr oder minder enger Verbindung mit einer gesellschaftlichen Hauptklasse" organisieren.[7]

Der moderne Intellektuelle ist dabei zugleich der *spezialisierte Experte*, der alles daran setzt, aktiv auf die Gesellschaft einzuwirken. Und genau diese neuen Intellektuellen bilden nach GRAMSCI eine neue *Klasse* im sozialen Gefüge. Sie üben jene grundlegenden *Funktionen* aus, die aus einer modernen Gesellschaft nicht mehr wegzudenken sind und ohne die sie nicht funktionieren kann. Die Intellektuellen von heute finden sich in zahlreichen neuen Berufssparten. Zu ihnen gehören Radio- und Fernsehleute, akademische Berufe, Computer-Spezialisten, Unternehmensberater, Medienanwälte, Marktanalytiker, Regierungs- und Politikberater und vor allem Journalisten. Im Sinne GRAMSCIS könnten alle, die mit der Herstellung, Verarbeitung und Verbreitung von gesellschaftspolitisch relevantem Wissen zu tun haben, als Intellektuelle bezeichnet werden.

Freilich: Das Portrait des Intellektuellen, das GRAMSCI entwirft, läuft Gefahr, den Intellektuellen zu einem gesichtslosen Experten oder Spezialisten zu

[6] Vgl. A. GRAMSCI: Philosophie der Praxis (1967).
[7] Ders., ebd., S. 411f.

degradieren. Ist der organische Intellektuelle, der sich der Klasse, der Partei oder auch nur dem jeweiligen gesellschaftlichen Trend verpflichtet weiß, dadurch nicht auch dem Spiel der Machtinteressen ausgeliefert?

3. Der Intellektuelle als Repräsentation der Marginalisierten (E. Said)

Für einen Mittelweg zwischen den extremen Standpunkten BENDAS und GRAMSCIS plädiert der berühmte amerikanische Literaturtheoretiker EDWARD SAID (1935–2003). Weil er sich wiederholt für die Rechte der Palästinenser in Israel und den besetzten Gebieten einsetzte, galt SAID als Sprachrohr der Palästinenser in den Vereinigten Staaten.

Für SAID kennzeichnet den Intellektuellen, „eine Botschaft, eine Sicht, eine Haltung, Philosophie oder Meinung *in* der Öffentlichkeit und *für* die Öffentlichkeit zu repräsentieren, zu verkörpern und zu artikulieren“[8]. Der ganze Daseinszweck des Intellektuellen bestehe darin, auf der Grundlage universeller Prinzipien wie Freiheit und Gerechtigkeit all jenen Menschen eine Stimme zu geben, deren Rechte mit Füßen getreten werden und deren Freiheit von den Mächtigen missachtet wird.

Der Intellektuelle existiert nach SAID im *Schnittpunkt* zwischen öffentlicher und privater Sphäre: Er geht nicht darin auf, ein Symbol für eine allgemeine Idee oder Sache zu sein; denn das, was er öffentlich vorträgt und repräsentiert, sind sein persönlicher Standpunkt, seine private Sensibilität, sein eigener Erfahrungshintergrund, seine individuelle Stimme und Präsenz.[9]

Eine zentrale These SAIDS lautet: Es ist die „Kunst des Repräsentierens“, die den Intellektuellen auszeichnet und ausmacht.[10] Um dieser Kunst gerecht zu werden, bedarf es der Sprachmächtigkeit ebenso wie des Wissens um den passenden Augenblick für sprachliche Interventionen. Beide Momente sind nach SAID von zentraler Bedeutung für das intellektuelle Handeln.

[8] E. SAID: Repräsentationen, S. 17.

[9] In diesem Zusammenhang betont GABRIEL MARCEL (1889–1973), dass es, um der Verantwortung des Intellektuellen gerecht zu werden, keineswegs genügt, einige unbedingt und universal geltende Prinzipien beständig zu wiederholen. Das Wort des Intellektuellen hat nur dann gesellschaftliches Gewicht, wenn es die jeweilige gesellschaftliche Situation mit ihrem historischen Kontext mit berücksichtigt. Die Aufgabe des Intellektuellen besteht demzufolge darin, „in sich selbst ein paradoxes Gleichgewicht zwischen dem Geist der Universalität – soweit dieser sich in Werten verkörpert, die als unabänderlich anerkannt werden müssen – und seiner persönlichen Erfahrung zu bewahren, von der zu abstrahieren ihm weder möglich noch gestattet ist, da sie allein seinen individuellen Beitrag bilden kann“. G. MARCEL: Die Verantwortlichkeit des Philosophen in der Welt von heute (1974), S. 31–50, hier 49.

[10] E. SAID: Repräsentationen, S. 18.

Intellektuelle besitzen in der Sicht SAIDS eine *Berufung*; eine Berufung, die sie erfüllen, aber auch verraten können. Da sich Massenkunst und Massendenken zunehmend an den Bedürfnissen der Politik und der Ökonomie orientieren – wenn sie von diesen nicht gar gelenkt werden –, muss sich die Anstrengung des Intellektuellen heute auf die *politische Öffentlichkeit* konzentrieren. Dieser politischen Sendung kann der Intellektuelle nur gerecht werden, wenn er der Wahrheit unbedingt verpflichtet ist. Mit anderen Worten: Er kann seiner Sendung nur entsprechen, wenn er ebenso engagiert wie beharrlich dem rationalen Denken und der moralischen Urteilsfindung dient.

Der Intellektuelle ist für SAID weder ein romantischer Idealist noch ein aktivistischer Friedensstifter. Er ist jemand, „dessen ganzes Wesen auf einer kritischen Geisteshaltung beruht, einer Geisteshaltung, die nicht gewillt ist, gängige Formeln oder Klischees, geschweige denn die glatten, stets so entgegenkommenden Formulierungen und Gesten der Mächtigen und Erfolgreichen zu akzeptieren"[11]. Zu den zentralen Aufgaben des Intellektuellen gehört es deshalb, *entlarvende Alternativen* zum Status quo aufzuzeigen. Seine Berufung stellt ein mühevolles Ringen der Vernunft dar. Dieses Ringen ist nicht nur niemals abschließbar: es bleibt immer auch vorläufig und unvollkommen.[12]

SAID zeichnet das Bild eines Intellektuellen, das sich sowohl vom Typus des unkritischen und deshalb leicht zu vereinnahmenden Funktionärs als auch von dem des romantisch-heldenhaften Idealisten, dessen Kassandrarufe ungehört bleiben, abhebt. Zur Berufung des Intellektuellen gehöre es vielmehr, zwischen den Fronten – d. h. zwischen Einsamkeit und Anpassung – zu existieren. Insbesondere die Auswirkungen des modernen *Professionalismus* stellen für SAID eine große Bedrohung für das Amt des Intellektuellen dar. Ein Beispiel dafür wäre der gut bezahlte, aber ängstlich angepasste und jargonbesessene Universitätsprofessor, der keinerlei Interesse für die Welt außerhalb des Hörsaals aufbringt und dem niemand in der Gesellschaft besondere Aufmerksamkeit schenkt.[13]

Der Professionalismus äußert sich in verschiedenen Zwängen. Zunächst übt SAID Kritik am zunehmenden *Spezialistentum*. Dieses gehe nicht selten mit einer ängstlichen Konzentration auf die eigene Karriere einher und führe mitunter zu eigenartigem Desinteresse gegenüber Fragen und Problemen, welche die eigenen Forschungsinteressen überschreiten. Sodann erachtet SAID die Zwänge der *Political Correctness* als verheerend für jedes echt kritische

[11] Ders., ebd., S. 29f.
[12] Vgl. ebd., S. 30.
[13] Vgl. E. SAID: Experten und Amateure (1997), S. 73–92, hier 78f.

Denken.[14] Diese Zwänge führen dazu, dass Argumente, die außerhalb des akzeptierten Diskussionsrahmens liegen, konsequent ignoriert werden – wenn sie nicht sogar mit gesellschaftlicher Ächtung quittiert werden. Ein weiterer Zwang des Professionalismus besteht nach SAID in einer unvermeidlichen Annäherung an Macht und Autorität.[15] Die Prioritäten der universitären Forschung werden von staatlichen und wirtschaftlichen Interessen bestimmt. Dies hat zur Folge, dass Fragen der Moral und der Gerechtigkeit immer mehr in den Hintergrund gedrängt werden; im Rahmen einer uneingeschränkten Herrschaft des Marktes bestimmen letztlich Großkapitalisten über die Verteilung der Forschungsgelder. Damit steht aber die denkerische Unabhängigkeit auf dem Spiel – und mit ihr das Amt der Intellektuellen.

In Anbetracht dieser besorgniserregenden Entwicklungen optiert SAID entschieden für einen *intellektuellen Amateurismus*. Er versteht darunter das Selbstverständnis eines Intellektuellen, der sich als denkendes Mitglied der Gesellschaft nicht das Recht nehmen lässt, auch bei einer ausschließlich technischen und hochprofessionalisierten Tätigkeit moralische Anliegen zu thematisieren. Und dies selbst dann, wenn er damit rechnen muss, der Macht und Autorität als „unbelohntes, amateurhaftes Gewissen" entgegenzustehen.[16]

4. Intellektuelle Arbeiter und Intellektuelle (P. Baran)

PAUL A. BARAN (*1926) arbeitete als marxistischer Ökonom und Hochschullehrer an der Stanford University. In einem berühmt gewordenen Essay mit dem Titel „The Commitment of the Intellectual" (1966) unterscheidet er zwischen den *intellectual workers* auf der einen und den *intellectuals* auf der anderen Seite.[17]

[14] Vgl. auch N. CHOMSKY: Die Verantwortlichkeit der Intellektuellen (1971), S. 150: „Es spricht einiges für die Schlussfolgerung, dass es in der Tat so etwas wie einen Konsensus unter den Intellektuellen gibt, die bereits zu Macht und Wohlstand gekommen sind, oder die glauben, dass sie beides erreichen können, wenn sie ‚die Gesellschaft nehmen', wie sie ist, und die Werte fördern, die in dieser Gesellschaft ‚hochgehalten werden'. Es trifft auch zu, dass dieser Konsensus am deutlichsten zutage tritt bei den verantwortlichen akademischen Experten, die die unabhängigen Intellektuellen der Vergangenheit allmählich ersetzen."

[15] Ders., ebd., S. 118: „Es ist erschreckend zu beobachten, wie relativ gleichgültig amerikanische Intellektuelle auf die unmittelbaren Handlungen ihrer Regierung und deren politische Pläne reagieren, und wie oft sie bereit – oder gar darauf erpicht – sind, bei der Durchführung dieser Politik eine Rolle zu spielen."

[16] Vgl. E. SAID: Experten, S. 91f.

[17] P. A. BARAN: The Commitment of the Intellectual (1966).

Der *intellectual worker* hebe sich nicht prinzipiell vom *manual worker* ab. Ebenso wie dieser frage der *intellectual worker* nicht nach dem Sinn oder der Bedeutung, die seine Tätigkeit für die Totalität des gesellschaftlichen Prozesses besitzt. Der *intellectual worker* begreife sich als treuer Diener, als gewissenhafter Funktionär oder als Sprecher eines Systems, dessen Ordnung er nicht hinterfragt, sondern als gegeben hinnimmt. Er neige zur „Grundhaltung eines ‚ethischen Neutralismus', in dem der Zusammenhang von wissenschaftlichen Erkenntnissen, Methoden und bestimmten gesellschaftlichen Werten geleugnet wird"[18]

Während einer Technokratie *intellectual workers* genügen, bedarf die Demokratie darüber hinaus der *intellectuals*. Sie halten kritische Distanz zu den Apparaten der Macht und nehmen die geistige Anstrengung auf sich, die verschiedenen Sphären des Wissens und der gesellschaftlichen Wirklichkeit zu einer Einheit zu verbinden. Dies gelingt ihnen, indem sie ihre jeweilige fachspezifische Kompetenz einbringen und diese mit der Gesellschaft, ihren Problemen und ihrer Entwicklung als Ganzer zu verknüpfen suchen. *Intellectuals* besitzen eine moralische Funktion in der Gesellschaft: Sie bestehen auf dem Zusammenhang zwischen Wissen(schaft) und Moral, indem sie eine Verantwortung einfordern, die über die bloße Veröffentlichung gefundener Wahrheiten hinausgeht. Ihre Fähigkeit zur Gesamtsicht sowie ihre unbedingte Verpflichtung gegenüber der Wahrheit – im Sinne einer rückhaltlosen Bereitschaft zur rationalen Analyse der realen gesellschaftlichen Verhältnisse und Möglichkeiten – ermöglicht es Intellektuellen, eine in die Zukunft weisende sozialkritische Stimme zu sein. Die Intellektuellen erweisen sich – ähnlich wie bei BENDA und SAID – als das Gewissen der Gesellschaft.[19]

5. Die Intellektuellen und die kritische Öffentlichkeit (C. W. Mills, P. Bourdieu)

Auch der amerikanische Soziologe C. WRIGHT MILLS (1916–1962) verortet den politischen Auftrag der Intellektuellen in ihrer gesellschaftskritischen Funktion. Vorrangige Aufgabe der Intellektuellen sei es, jene gesellschaftlichen Lügen zu demaskieren, die unverantwortliche Machtverhältnisse aufrechterhalten. Dazu bedarf der Intellektuelle, wie BARAN betont, nicht nur der

[18] H. KRAMER: Wissenschafter als Intellektuelle (2000), S. 69–77, hier 73.
[19] Vgl. ders., ebd., S. 72f.

Autonomie gegenüber der politischen und ökonomischen Macht, sondern ebenso gegenüber dem akademischen Establishment.

MILLS hat das Verdienst, die Bedeutung der *kritischen Öffentlichkeit* für den Intellektuellen herausgearbeitet zu haben. Er unterscheidet in diesem Zusammenhang zwischen *public* und *mass*: Zwar lasse sich nicht verhindern, dass die Massenmedien durch die herrschenden politischen Mächte instrumentalisiert werden. Die daraus resultierende Machtlosigkeit und Marginalisierung der politisch unabhängigen Intellektuellen sollte diese aber nicht davon abhalten, das kritisch-emanzipatorische Potenzial der Massenmedien zu erkennen und gezielt zu nützen.[20]

Ähnlich wie BARAN und MILLS betont auch PIERRE BOURDIEU (1930–2002), dass es Intellektuelle als Wissenschaftler und Künstler kennzeichnet, ihre je spezifische Kompetenz in einen öffentlich-politischen Diskurs einzubringen. Indem sie dies tun, werden Intellektuelle zu *Kulturproduzenten*. Um ihrer Rolle als Kulturproduzenten gerecht werden zu können, bedürfen sie jedoch der intellektuellen Unabhängigkeit. Ihre spezifische Autorität ist gegründet „auf ihre Zugehörigkeit zu einer relativ autonomen Welt der Kunst, der Wissenschaft und der Literatur und auf all die mit dieser Autonomie verknüpften Werte: moralische Kraft, Interesselosigkeit, Uneigennützigkeit, Kompetenz usf."[21]

Der Intellektuelle besitzt nach BOURDIEU eine irreduzible *Doppelnatur*, die sich in der Spannung zwischen intellektueller Autonomie und politischer Aktivität verwirklicht. Da sich Intellektuelle dem einen wie dem anderen verpflichtet wissen, sind sie auf Institutionen angewiesen, die ihnen die Möglichkeit bieten, im Namen ihrer spezifischen Autorität kollektiv in die Politik einzugreifen. BOURDIEU plädiert im Zuge dessen für die Errichtung einer intellektuellen Körperschaft (eine „Internationale der Intellektuellen").[22]

BOURDIEU betonte nicht nur die Verantwortung der Intellektuellen, den Ansprüchen und Auffassungen jener ihre Stimme zu verleihen, die sonst kein Gehör finden würden. Er brachte in die Diskussion über die akademischen Intellektuellen und ihr Verhältnis zu Politik und Gesellschaft auch das Moment der kritischen Selbstreflexion ein. Ziel der Selbstreflexion sei die „Aufklärung der Aufklärer".[23]

[20] Vgl. C. Wright MILLS: The Powerless People (1944); ders.: On Knowledge and Power (1955), S. 136–153 bzw. 602–635; H. KRAMER: Wissenschafter, S. 73f.
[21] P. BOURDIEU: Der Korporatismus des Universellen (1991), S. 41–65, hier 42.
[22] Ders., ebd., S. 49.
[23] Vgl. P. BOURDIEU: Wissenschaftliche und soziale Kompetenz (1988), S. 121–131.

6. Der Intellektuelle: einige summarische Beobachtungen

Die Frage, was ein Intellektueller ist oder sein soll, lässt sich – so dürfte deutlich geworden sein – recht unterschiedlich beantworten. Gleichwohl möchte ich im Folgenden versuchen, einige Grundzüge, die mit der Gestalt des Intellektuellen wiederholt in Verbindung gebracht wurden und werden, herauszuschälen.

Zunächst gilt es festzuhalten: Der Intellektuelle ist jemand, der die Reflexion bevorzugt. Er ist primär Denker, nicht Täter.

> „Seine Interventionen stützen sich allein auf die ihm zur Verfügung stehende Macht des Geistes und des Wortes. Im darin offensichtlichen Dilemma liegt zugleich jedoch auch seine Stärke begründet."[24]

Wenn hier wiederholt vom „Typus des Intellektuellen" die Rede ist, dann darf freilich nicht übersehen werden, dass dieser im Lauf seiner Geschichte vielfältige Wandlungen durchlaufen hat. Es gibt ihn nicht im Singular, sondern nur im Plural. Es lässt sich vermuten, dass er nicht zuletzt deshalb alle periodischen Versuche, ihm ein Grabmal zu errichten, überlebt hat.[25]

In der jüngeren Literatur begegnen vor allem zwei Typen des Intellektuellen: der „universale" und der „spezifische" Intellektuelle. Der klassische *universale* Intellektuelle sticht durch seine umfassende Bildung, seine moralische Urteilskraft und seine Fähigkeit zur Synthese hervor. Seine kritische Funktion kann er nur aufgrund seiner intellektuellen Autonomie, seiner Distanz gegenüber religiöser, politischer, ökonomischer und akademischer Macht ausüben. Im Zuge der gesellschaftlichen Technisierung, Medialisierung und Pluralisierung hat sich allerdings eine *neue Klasse* von Gebildeten etabliert, die vorrangig mit der Herstellung und Verbreitung von anwendungsorientiertem bzw. verwertbarem Wissen (*Know-how*) betraut ist. Michel Foucault prägte für sie den Ausdruck der „spezifischen Intellektuellen".

Intellektuelle verstehen sich eher als *Grenzgänger* denn als Fachgelehrte. Sie versuchen zwischen verschiedenen Lebenswelten und Diskursuniversen Brücken des gegenseitigen Verstehens zu bauen, indem sie ihre spezifische Qualifikation in den freien Diskurs aller Bürger einbringen. Sie setzten dabei auf das Prinzip Mündigkeit. Sie vertreten die Auffassung, dass der Rückzug in das Reservat der Experten und Fachwissenschaftler nicht selten brauchbare Antworten auf drängende gesellschaftliche und kulturelle Probleme vermis-

[24] H.-R. Schwab (Hg.): Eigensinn und Bindung (2009), S. 12.
[25] Vgl. z.B. J.-F. Lyotard: Grabmal der Intellektuellen (1985); H.-R. Schwab: Eigensinn, S. 12.

sen lässt. Mitunter führt dieser Rückzug sogar zu einer Immunisierung gegenüber kritischen Nachfragen.

Das Forum der *kritischen Öffentlichkeit* ist für Intellektuelle der bevorzugte Ort, um ihre Wirksamkeit zu entfalten. Um sie herum entstehen öffentliche Debatten. Dabei geht es dem echten Intellektuellen nicht darum, im medialen Rampenlicht zu stehen oder immer alles besser zu wissen. Der Intellektuelle kritisiert nicht nur, er will auch kritisiert werden.

> „Man soll über seine Einlassungen grundsätzlich geteilter Meinung sein können. Diskussionsfreie Zonen hasst er und liebt dafür den Austausch, nicht das Schlusswort. Wichtiger als das Rechthaben ist es für ihn, dass es immer ein Gewinn bleiben soll, mit ihm und über ihn zu streiten."[26]

Der Intellektuelle steht für den untrennbaren Zusammenhang von *Intellektualität* und *Moralität*. Fachliche Kompetenzen, über die er fraglos verfügt, sind bei ihm mit einer unbeugsamen Leidenschaft für Aufrichtigkeit, Gerechtigkeit und Wahrheit verbunden. Nur so vermag er gegenüber institutionalisierter Macht als kritische Instanz aufzutreten, Gewissen der Gesellschaft und Sprachrohr der Marginalisierten sein.

Intellektuelle spielen eine soziokulturell und gesellschaftspolitisch bedeutsame Rolle. Sie sind Kultur*produzenten* und – insofern ihr Denken, Schreiben und Handeln nicht im Niemandsland moralischer Neutralität verbleibt – Kultur*kritiker* in einer Person. „Intellektuelle sind artikulationsmächtige kulturelle Deuter, deren Wortmeldungen Aufmerksamkeit finden und manchmal sogar dem Zeitgeist ihren Stempel aufzudrücken vermögen. Es sind – mag sein: über Umwege – meinungsführende Eliten, stilprägende Kommunikatoren, auch Schrittmacher bisweilen: kurz, Menschen, die Interpretationen vornehmen und Trends setzen oder diesen den Konsens aufkündigen. Zuweilen gelingt ihnen Seismographisches: hinter einzelnen Ereignissen die verborgene Anatomie der Gegenwart freizulegen."[27]

Zuletzt ist anzumerken: Darüber, was Intellektuelle sind und was sie sein sollen, scheinen sich im Wesentlichen nur Intellektuelle den Kopf zu zerbrechen. Zum Dasein des Intellektuellen gehört immer auch ein Moment der *Selbstreflexion* im Hinblick auf seine Rolle und Verantwortung innerhalb des öffentlichen Diskurses.

[26] Vgl. H.-R. Schwab: Eigensinn und Bindung, S. 15.
[27] Ders., ebd., S. 12.

II. VOM INTELLEKTUELLEN ZUM KATHOLISCHEN INTELLEKTUELLEN

In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts kam es in Europa zu einer beispiellosen Blüte katholischen Denkens. Sie strahlte auf fast alle kulturellen Bereiche aus. Ob in Philosophie, Literatur, Bildenden Künsten, Publizistik oder Politik: katholische Persönlichkeiten haben die geistige Landschaft des 20. Jahrhunderts nachhaltig beeinflusst.

Die Figur des katholischen Intellektuellen entstand – wohl nicht ganz zufällig – im ebenso katholisch wie laizistisch geprägten Frankreich. Die Frontstellung zwischen katholischer Kirche und säkularer Moderne stellte für gebildete Geister seit jeher eine intellektuelle Herausforderung dar. Mitgeprägt haben die Gestalt des katholischen Intellektuellen so scharfsinnige und unangepasste Geister wie Charles Péguy (†1914), George Bernanos (†1948), Maurice Blondel (†1949), Emmanuel Mounier (†1950), François Mauriac (†1970), Gabriel Marcel (†1973), Jacques Maritain (†1973). Aber auch im deutschsprachigen Raum konnten katholisch geprägte Persönlichkeiten einen bemerkenswerten Einfluss entfalten. Hans-Rüdiger Schwab hat in einer jüngeren Publikation eine ansehnliche Reihe deutscher Intellektuellenportraits aus dem 20. Jahrhundert versammelt. Zu den ausgewählten, allesamt Laien, zählen lebende und verstorbene Persönlichkeiten wie Max Scheler (†1928), Peter Wust (†1949), Getrud von le Fort (†1971), Ida Friederike Görres (†1971), Carl Schmitt (†1985), Heinrich Böll (†1985), Walter Dirks (†1991), Josef Pieper (†1997), Robert Spaemann (*1927), Ernst-Wolfgang Böckenförde (*1930), Hans Maier (*1931), Hanna-Barbara Gerl-Falkowitz (*1945) und andere mehr.[28] Hinzu kommen zahlreiche Priesterpersönlichkeiten wie etwa Romano Guardini (†1968), Karl Rahner (†1984) oder Hans Urs von Balthasar (†1988), um nur drei der bekanntesten zu nennen.

1. Die institutionelle und ideologische (Selbst-)Verortung

Im Folgenden geht es mir nicht darum, die historischen Gründe, die zum Aufstieg und Niedergang des Typus des katholischen Intellektuellen beigetragen haben, nachzuzeichnen.[29] Angezielt wird vielmehr eine knappe, durch-

[28] Ebd.

[29] Nach dem Urteil von Grosse Kracht verblasste die Gestalt des katholischen Intellektuellen seit dem zweiten Drittel des vergangenen Jahrhunderts zunehmend und entschwand schließlich im Nebel einer „neuen Unübersichtlichkeit" (Habermas). Vgl. K. Grosse Kracht: Von der „geistigen Offensive" zur neuen Unauffälligkeit (2007), S. 223–246, hier 246.

aus nicht vollständige Vergewisserung bezüglich der Frage, was unter einem katholischen Intellektuellem, seinem unverkürzten Begriff nach, verstanden werden kann oder soll.[30]

Einem bestimmten Typus des Intellektuellen das Adjektiv „katholisch" zur Seite zu stellen, bedeutet, seine institutionelle und ideologische (Selbst-)Verortung zu kennzeichnen und damit seine *differentia specifica* zu benennen. Das Junktim von „katholisch" und „intellektuell" erzeugt eine Spannung: Das Ideal intellektueller Autonomie scheint sich mit der Bindung an eine hierarchisch organisierte Bekenntnisgemeinschaft nicht in Einklang bringen zu lassen. Es ist jedoch daran zu erinnern, dass der Begriff „katholisch" ursprünglich keine Konfessionsbezeichnung darstellt, sondern die Gemeinschaft der Kirche in ihrer weltumspannenden Universalität charakterisiert. „Katholisch" bezeichnet so gesehen nichts Ab- oder gar Ausschließendes, sondern gerade im Gegenteil etwas, was scheinbare Gegensätze in sich aufzunehmen vermag. Innerhalb des katholischen Spektrums gab und gibt es „legitime Meinungsverschiedenheiten und Richtungsunterschiede, bilden sich differente Strömungen und Herangehensweisen, Bezugspunkte und Identifikationsmöglichkeiten ab"[31].

Das Katholische kennzeichnet sowohl in historischer und kultureller als auch in intellektueller Hinsicht eine erstaunliche Integrationskraft. Seine zentrale Denkfigur ist, wie oft betont wurde, nicht die des „aut – aut", sondern die des „et – et", des auf Vermittlung ausgerichteten „sowohl – als auch". Karl Lehmann spricht in diesem Zusammenhang von einer „differenzierten Dialektik", „die Freiheit des Gewissens und die Verbindlichkeit von Normen und Weisungen" miteinander verbindet.[32]

Der katholische Intellektuelle war immer schon ein Grenzgänger: Die beiden Pole, zwischen denen er sich ausspannt, lassen sich als Beheimatung im katholischen Milieu einerseits und intellektuelle Sprengkraft durch die eigene Ratio andererseits charakterisieren. Die Doppelnatur des katholischen Intellektuellen begründet seine Sonderstellung in Gesellschaft und Kirche. Sie befähigt ihn, Binnen- und Außendiskurse gleichermaßen zu führen und erklärt das enorme Echo, das seine Interventionen mitunter finden.[33]

[30] Aus historischer Perspektive vgl. Anm. 29 bzw. U. Bröckling: Katholische Intellektuelle in der Weimarer Republik (1993).

[31] H.-R. Schwab: Eigensinn, S. 18.

[32] K. Lehmann: Zur Bedeutung des Protestantismus aus katholischer Sicht heute (2004), S. 4–18, hier 16f.

[33] Ein unverkürzter Begriff des katholischen Intellektuellen steht für die uneingeschränkte Vereinbarkeit von *fides* et *ratio*, von Glaube und Vernunft. Der katholische Intellektuelle wird seinem Namen nur gerecht, wenn er *ganz* gläubiger Christ und *ganz* Intellektueller ist. Andern

Freilich ist nicht zu übersehen, dass sich für den katholischen Intellektuellen, der sich der Autonomie der Vernunft ebenso verpflichtet weiß wie einem überindividuellen Credo, die *Spannung* zwischen Standort und Kritik verschärft. Als Störfaktor der herrschenden Ordnung darf er nicht der Versuchung erliegen, sich durch die Apparate der Macht instrumentalisieren zu lassen. Dies schließt im Ernstfall die Bereitschaft mit ein, den Konflikt mit Institutionen, von denen der Intellektuelle in irgendeiner Weise abhängig ist, nicht zu scheuen; mag dies nun die politische Partei, das akademische Establishment, die ideologische Linie eines Medienorgans oder ein anderer gesellschaftlicher Machtfaktor sein. In diesem Zusammenhang sollte auch nicht übersehen werden, dass sich auch zwischen intellektueller Autonomie und kirchlicher Loyalität ein Spannungsverhältnis auftut, das sich nicht auflösen, sondern nur aushalten lässt. Denn auch wenn die Beheimatung in der katholischen Kirche keineswegs eine prinzipielle Einschränkung der intellektuellen Autonomie darstellt, so zeigt die Geschichte doch, dass Gewissenskonflikte mitunter unvermeidbar sind. In seltenen Fällen kann vom Intellektuellen der ur-kirchliche Freimut gefordert sein, der höchsten Autorität „ins Angesicht zu widerstehen" (vgl. Gal 2,11). Die Geschichte zeigt aber auch, dass es wichtig ist, Geduld miteinander zu haben. Der Intellektuelle neigt von seinem Wesen her zu Rechthaberei und Selbstüberschätzung. Nicht selten hilft gegen diese Versuchung nur ein guter Schuss Selbstironie. Erasmus von Rotterdam, eine der großen Leitfiguren des neuzeitlichen Intellektuellen und Prototyp seiner katholischen Ausprägung, kann diesbezüglich als Beispiel dienen. In seinem „Hyperaspistes" hielt er 1526 fest:

> „Von der katholischen Kirche bin ich nie abgefallen. [...] Man trägt die Übel leichter, die man gewohnt ist. Darum ertrage ich diese Kirche, bis ich eine bessere sehen werde, und sie ist wohl genötigt auch mich zu ertragen, bis ich selbst ein besserer geworden bin."[34]

2. Der prophetische Auftrag

Der Grundauftrag des katholischen Intellektuellen ist nicht zu trennen vom prophetischen Auftrag der Kirche als Ganzer. Dieser Grundauftrag, der darin besteht, „nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evan-

falls degeneriert er entweder zum voreingenommenen Apologeten im Sinn des „organischen Intellektuellen" (Gramsci) oder des „freischwebenden Intellektuellen" (Mannheim), dem die echt kirchliche Gesinnung fehlt.

[34] Zitiert nach A. J. Gail: Erasmus von Rotterdam (1974), 57.103.

geliums zu deuten"[35], besitzt wesentlich eine intellektuelle Dimension.[36] Der prophetische Auftrag der Kirche verwirklicht sich an zwei dynamisch aufeinander bezogenen Polen: nach *innen hin* zur Kirche, *nach außen hin* zur gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Wirklichkeit.

Nach *innen hin* steht der katholische Intellektuelle für die *Kontinuität* einer Überlieferung, die Transformationsprozesse – letztlich die *Wandlungsfähigkeit* der Kirche selbst – nicht aus-, sondern einschließt. Tradition und Reformation bedingen sich gegenseitig. Der Schatz der Überlieferung kann unversehens zum Bann werden, wenn er zur leblosen Form erstarrt. Der Intellektuelle in der Kirche leistet einen wichtigen Beitrag, diesen Schatz der Überlieferung lebendig zu halten, indem er „Altes und Neues aus ihm hervorholt" (vgl. Mt 13,52). Im Licht neuer Erfahrungen ringt er darum, die bleibende Aktualität und Bedeutsamkeit des christlichen Glaubens zu verdeutlichen und zu vertiefen: Jede Zeit und Kultur hat dem Verständnis des christlichen Glaubens etwas Wesentliches zu sagen, das nur in der unvoreingenommenen Begegnung und gründlichen Auseinandersetzung mit ihr zu Tage treten kann.[37]

Der Bezug *nach außen*, d.h. zur gesellschaftlichen, kulturellen und politischen Realität, stellt den Intellektuellen in der Kirche vor die Herausforderung, sich zur Moderne ins Verhältnis zu setzen – zu ihren Errungenschaften, aber auch zu ihren Kehrseiten. Katholische Intellektualität lässt sich so gesehen als „komplexes Differenzierungsprogramm" auffassen, das sich aufspannt zwischen den Extremen „der Fortschreibung entschiedener Gegnerschaft zur Moderne und einer Selbstsäkularisierung zugunsten von Fortschrittsdenken oder der Ethik einer Zivilreligion"[38].

Katholische Intellektuelle verstehen sich – so könnte man verallgemeinern – als Anwälte einer besonnenen Moderne. Sie anerkennen ihre Vorzüge, wissen aber auch um die Dialektik der Modernisierung. Es gehört zu ihren Aufgaben, destruktive Tendenzen, die sich gerne als Systemzwänge tarnen, zu thematisieren. Gegen den „Kult der Geschwindigkeit und rastlosen Inno-

[35] Vgl. II. VATIKANUM, Gaudium et Spes, Nr. 4.

[36] Dies mag ein Grund dafür sein, dass eine entsprechende intellektuelle und theologische Qualifikation gemäß dem geltenden Kirchenrecht als Eignungsvoraussetzung für die kirchlichen Weiheämter gefordert wird. In seinem nachsynodalen apostolischen Schreiben *Pastorem dabo vobis* (1992), 51, hält Papst JOHANNES PAUL II. fest: „Die wissenschaftliche-intellektuelle Ausbildung der Priesterkandidaten findet ihre charakteristische Rechtfertigung in der Natur des geweihten Dienstes selbst und beweist ihre aktuelle Dringlichkeit angesichts der Herausforderung der Neuevangelisierung."

[37] Vgl. II. VATIKANUM, Dei Verbum, Nr. 8

[38] H.-R. SCHWAB: Eigensinn, S. 21.

vation" erheben sie ebenso Einspruch wie gegenüber der „Totalkapitalisierung des Lebens mit ihren Verwerfungen"[39]. Indem katholische Intellektuelle innerweltlichen Utopien und Verheißungen gegenüber skeptisch bleiben und so die Versöhnung mit der Realität verweigern, erweisen sie sich als Stachel im Fleisch einer Gesellschaft, die ihre Erlösungsbedürftigkeit einigermaßen erfolgreich verdrängt hat:

> „Die Auseinandersetzung mit ihnen bedeutet die Konfrontation mit möglichen Abgründen. Vielleicht sehen sie ja klarer als alle die Rhetoriker des Aufbruchs, von denen wir umzingelt sind, den Fitmachern für die Zukunft – was für einer eigentlich? – und der verordneten organisatorischen Optimierungen. In dieser Hinsicht sind sie nicht ‚konstruktiv' oder ‚zielführend'. Gegen das, woran sie sich wundscheuern, hilft keine Reform."[40]

Die angestellten Überlegungen verdeutlichen, dass sich die irreduzible Doppelnatur, die den Intellektuellen als solchen kennzeichnet, im Fall des katholischen Intellektuellen noch verschärft. Kirchlich-konfessionelle Bindung auf der einen und intellektuelle Autonomie auf der anderen Seite sind die beiden Pole, die unaufgebbar zur spannungsvollen Identität des katholischen Intellektuellen gehören. Darüber hinaus wurde deutlich: Das Amt des Intellektuellen in der Kirche nimmt teil am prophetischen Auftrag der Kirche als Ganzer. Prophetische Gestalten mit intellektuellem Format sind freilich selten – damals wie heute. Das Herrenwort ist von bleibender Gültigkeit: „Die Ernte ist groß, aber es gibt nur wenig (intellektuelle) Arbeiter" (vgl. Mt 9,37).

Zusammenfassung

KRASCHL, DOMINIKUS: **Der Auftrag der Intellektuellen in Gesellschaft und Kirche.** ETHICA 19 (2011) 4, 327–344

Was ist eigentlich ein Intellektueller? An Antworten auf diese Frage fehlt es nicht – weder im deskriptiven noch im normativen Sinn. Der erste Teil des Beitrags stellt unterschiedliche Antworten prominenter Intellektueller des 20. Jahrhunderts auf die Frage, was ein Intellektueller ist oder sein soll, vor. Der zweite Teil des Beitrags versucht, das spezifische Profil des katholischen Intellektuellen zu skizzieren.

Summary

KRASCHL, DOMINIKUS: **The intellectuals' task in society and Church.** ETHICA 19 (2011) 4, 327–344

What exactly is an intellectual? There is no lack of answers to this question – neither in a descriptive nor in a normative sense. The first part of this article presents various answers of prominent twentieth-century intellectuals to the question of what an intellectual is or should be. The second part tries to outline the specific profile of the Catholic intellectual.

[39] Ders., ebd., S. 22f.
[40] Ebd., S. 21.

Gesellschaft
Intellektuelle
Kirche

Church
intellectuals
society

Literatur

BARAN, PAUL A.: The Commitment of the Intellectual (1966), in: Monthly Review Pamphlet Series, Nr. 23, New York.

BENDA, JULIEN: La trahison des clercs (1927), dt.: Die Intellektuellen und ihr Verrat, in: Ders.: Der Verrat der Intellektuellen. Mit einem Vorwort v. Jean Améry. München/Wien: Hanser, 1978, S. 111–204.

BOURDIEU, PIERRE: Der Korporatismus des Universellen, in: Ders.: Die Intellektuellen und die Macht. Hamburg: VSA-Verlag, 1991, S. 41–65.

— Wissenschaftliche und soziale Kompetenz, in: Ders.: Homo Academicus. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1988, S. 121–131.

BERING, DIETZ: Die Intellektuellen. Geschichte eines Schimpfwortes. Stuttgart: Klett-Cotta, 1978.

BRÖCKLING, ULRICH: Katholische Intellektuelle in der Weimarer Republik. Zeitkritik und Gesellschaftstheorie bei Walter Dirks, Romano Guardini, Carl Schmitt, Ernst Michel und Heinrich Mertens. München: Fink, 1993.

DUCLERT, VINCENT: Die Dreyfus-Affäre. Militärwahn, Republikfeindschaft, Judenhaß. Berlin: Klaus Wagenbach, 1994.

GAIL, ANTON J.: Erasmus von Rotterdam. Reinbek b. Hamburg: Rowohlt, 1974.

GRAMSCI, ANTONIO: Philosophie der Praxis. Eine Auswahl, hrsg. von Christian Riechers. Frankfurt a.M.: S. Fischer, 1967.

GROSSE KRACHT, KLAUS: Von der „geistigen Offensive" zur neuen Unauffälligkeit. Katholische Intellektuelle in Deutschland und Frankreich (1910–1960), in: Friedrich Wilhelm Graf/Klaus Große Kracht (Hg.): Religion und Gesellschaft. Europa im 20. Jahrhundert. Köln/Weimar/Wien: Böhlau, 2007, S. 1–41.

KRAMER, HELMUT: Wissenschafter als Intellektuelle. Von der Kunst und der Notwendigkeit der Provokation, in: Eva Kreisky (Hg.): Von der Macht der Köpfe. Wien: WUV-Univ.-Verl., 2000, S. 69–77.

CHOMSKY, NOAM: Die Verantwortlichkeit der Intellektuellen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1971.

LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS: Grabmal der Intellektuellen. Graz/Wien: Böhlau, 1985.

MARCEL, GABRIEL: Die Verantwortlichkeit des Philosophen in der Welt von heute, in: Ders.: Tragische Weisheit. Zur gegenwärtigen Situation des Menschen. Wien: Europaverl., 1974, S. 31–50.

MILLS, C. WRIGHT: The Powerless People: The Role of the Intellectual in Society (1944), in: Power, Politics and People: The Collected Essays of C. Wright Mills, ed. with an introduction by Irving L. Horowitz. New York: Oxford Univ. Press, 1963, S. 136–153.

— On Knowledge and Power (1955), in: Power, Politics and People: The Collected Essays of C. Wright Mills, ed. with an introduction by Irving L. Horowitz. New York: Oxford Univ. Press, 1963, S. 602–635.

„PASTORES DABO VOBIS". Nachsynodales Schreiben von Papst Johannes Paul II. an die Bi-

schöfe, Priester und Gläubigen über die Priesterbildung im Kontext der Gegenwart. Rom 25. März 1992.
RAHNER, KARL/HERBERT VORGRIMLER (Hg.): Kleines Konzilskompendium. Freiburg i. Br.: Herder, [29]2002.
SAID, EDWARD: Experten und Amateure, in: Ders.: Götter, die keine sind. Der Ort des Intellektuellen. Berlin: Berlin Verlag, 1997, S. 73–92.
— Repräsentationen des Intellektuellen, in: Ders.: Götter, die keine sind. Der Ort des Intellektuellen. Berlin: Berlin-Verl., 1997, S. 9–30.
SCHWAB, HANS-RÜDIGER (Hg.): Eigensinn und Bindung. Katholische deutsche Intellektuelle im 20. Jahrhundert. 39 Porträts. Kevelaer: Butzon & Bercker, 2009.

P. DDr. Dominikus Kraschl, Angerzellgasse 5, A-6020 Innsbruck
dominicusofm@yahoo.de

ETHICA 19 (2011) 4, 345–367

HANS-MARTIN SCHÖNHERR-MANN

DAS ETHOS DER SYMBOLE

Ernst Cassirers Konzept einer kulturellen Kraft der Versöhnung?

Hans-Martin Schönherr-Mann, Essayist und freier Autor; 1982 Promotion über praktische Philosophie bei Kant und Hegel, Univ. Erlangen; 1987–1992 wiss. Mitarbeiter am Geschw.-Scholl-Inst. für Pol. Wiss. der Ludwig-Maximilians-Univ. München; 1995 Habilitation; seit 2003 Professor für Politische Philosophie an der LMU, München; seit 1996 wiederholt Gastprofessor für Wissenschaftstheorie an der Leopold-Franzens-Univ. Innsbruck; seit 2001 Lehr- und Prüfungsbeauftragter an der Hochschule für Politik, München; 2002, 2007 Gastprofessor an der Venice International University, Venedig; 1998/9 Gastprofessor am Inst. f. Philosophie der Univ. Turin.
Wichtige Buchpublikationen 1989: *Von der Schwierigkeit, Natur zu verstehen*, S. Fischer Perspektiven, Frankfurt/M.; *Die Technik und die Schwäche*, Edition Passagen, Wien; 1994: *Leviathans Labyrinth – Politische Philosophie der modernen Technik*; 2000: *Politischer Liberalismus in der Postmoderne*, beide Wilhelm Fink Verlag, München; 2001: *Mosaik des Verstehens – Skizzen zu einer negativen Hermeneutik*, edition fatal, München; 2003: *Sein und Fragen*, edition question, Köln; 2005: *Sartre – Philosophie als Lebensform*; 2006: *Hannah Arendt – Wahrheit, Macht, Moral*, beide C.H. Beck, München; 2007: *Simone de Beauvoir und das andere Geschlecht*, dtv, München; 2008: *Miteinander leben lernen – die Philosophie und der Krieg der Kulturen*, Vorwort und Nachwort v. Hans Küng, Piper, München; *Friedrich Nietzsche*, UTB, Wilhelm Fink, Paderborn; 2009: *Der Übermensch als Lebenskünstlerin – Nietzsche, Foucault und die Ethik*, Matthes & Seitz, Berlin; 2010: *Globale Normen und individuelles Handelns – Die Idee des Weltethos aus emanzipatorischer Perspektive*, Königshausen & Neumann, Würzburg; *Die Macht der Verantwortung*, Karl Alber Verlag, Reihe Einblick, Freiburg, München; Hrsg., *Friedrich Nietzsche – Der Wille zur Macht und die ‚große Politik'*, Reihe Staatsverständnisse, Nomos Verlag, Baden-Baden; 2012: *Philosophie der Liebe – Wider den Gemeinspruch: Die Lust ist kurz, die Reu' ist lang*, Matthes & Seitz, Berlin; *Was ist politische Philosophie*, Campus Studium, Frankfurt, New York.

Dass die Kulturentwicklung nicht Fortschritt, sondern Niedergang sei, mit dieser These erschreckte 1750 der Aufklärungsphilosoph JEAN-JACQUES ROUSSEAU seine Zeitgenossen. Zwar erzielt die moderne Welt ungeheure materielle Erfolge. Gleichzeitig aber greifen brutale Konflikte um sich – man denke nur

an die beiden Weltkriege und an den Kalten Krieg im letzten Jahrhundert. Muss man daher ROUSSEAU zustimmen? Zerfallen nicht überall die integrativen und verbindenden Tendenzen der Kultur? Beispielsweise die Institution der Familie oder der Sozialstaat! Setzen die Menschen weltweit nicht immer hemmungsloser ihre Interessen durch? Die Schere von Arm und Reich öffnet sich weiter und verschärft den Kampf um Ressourcen, verhärtet die Fronten zwischen tief verfeindeten Denkweisen und Lebensformen. Jener kalte ideologische Krieg transformiert sich nicht erst seit dem 11. September in einen Krieg, der von beiden Seiten als ein Krieg zwischen Gut und Böse angesehen wird. Wird dadurch SAMUEL HUNTINGTON mit seiner berühmten These vom Zusammenprall der Kulturen aus dem Jahr 1993 nicht eindrucksvoll bestätigt?

Eine ähnliche Frage treibt bereits in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts den deutschen Philosophen ERNST CASSIRER an, wenn er im US-amerikanischen Exil 1944 feststellt:

> „Dass diese Unversöhnlichkeit der Ideen (...) eine innere Bedrohung für unser ethisches und kulturelles Leben insgesamt darstellt, unterliegt keinem Zweifel."[1]

Ist nach den Erfahrungen des letzten Jahrhunderts der Zerfall der Kultur unvermeidlich? Oder vereint die Rede von der Kultur sowieso sehr heterogene Elemente? Sie könnten ein konstruktives Zusammenwirken unterschiedlicher kultureller Kräfte erheblich erschweren. Gibt es trotzdem so etwas wie einen Kern der Kulturentwicklung? Und würde er dazu beitragen, versöhnende und befriedende Kräfte der Kultur freizusetzen? Genau danach fragt der Kulturphilosoph CASSIRER:

> „Wenn es uns nicht gelingt, einen Ariadnefaden zu finden, der uns durch dieses Labyrinth leitet, können wir zu wirklichen Erkenntnissen über den Charakter der Kultur nicht gelangen; wir werden uns in einer Masse unverbundener, zusammenhangloser Daten verlieren, der jede konzeptuelle Einheit zu fehlen scheint."[2]

1. Mythos und Religion als Fundamente der Kultur

Das kulturelle, soziale wie individuelle Fundament des menschlichen Lebens beruht in den letzten Jahrtausenden zunächst im Mythos, den dabei später die Religion ablöst. Beide scheinen auf den ersten Blick in der Moderne kaum noch eine konstruktive Rolle zu spielen. Denn die modernen Wissenschaften erklären die Natur nach möglichst einfachen Regelmäßigkeiten, die sich nor-

[1] E. CASSIRER: Versuch über den Menschen (1996), S. 45.
[2] Ebd.

malerweise unverändert wiederholen lassen, also nach Gesetzen: Der Apfel fällt vom Baum aus immer nach unten und verweist damit auf die Wirkungen der Gravitation. Alles in der Natur funktioniert gemäß den Naturwissenschaften nach Mechanismen bzw. Ursache-Wirkungs-Zusammenhängen. CASSIRER schreibt:

> „Die Natur im empirischen oder wissenschaftlichen Verstande lässt sich beschreiben als ‚das Dasein der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist.' Eine derartige ‚Natur' gibt es für die Mythen nicht. Die Welt des Mythos ist dramatisch – eine Welt des Handelns, der Kräfte, der widerstreitenden Mächte."[3]

Anstatt abstrakter Gesetze herrschen im mythischen Denken personifizierte Kräfte, die in der Welt agieren, in sie eingreifen, sie verändern. Konkrete persönliche Götter und Schicksalsmächte stiften das Drama der Welt. Sie verleihen ihr eine Ordnung und dem menschlichen Leben dadurch einen bestimmten Sinn. Derart beschreibt die mythische Ordnung die Substanz bzw. die Essenz des weltlichen Geschehens, d.h. sie legt inhaltlich das Wesen der Dinge und der Menschen fest: Mit dem Sturm, der das Schiff des ODYSSEUS von den heimatlichen Gestaden vertreibt, nimmt Poseidon Rache. Um es regnen zu lassen, dienen in der mythischen Religiosität bestimmte Rituale und Opfergaben. Noch heute erklären die Zeitgenossen ihren Kopfschmerz gerne mit dem Wetter.

Klingen die mythischen Welterklärungen auch recht lebendig, die mythische Ordnung bleibt statisch, unwandelbar. Trotz aller bunten Geschehnisse beherrschen die Schicksalsmächte den Menschen unentrinnbar. Als Teil einer sozialen Ordnung lebt der Einzelne nicht in einer individuell gestaltbaren Welt, sondern in einer vom Mythos substantiell dominierten Welt. Er kann seinem Schicksal nicht entrinnen.

Diese mythischen, quasi statischen Formen der Religiosität werden historisch von dynamischen Monotheismen abgelöst – man denke an Judentum, Christentum, Islam. CASSIRER bemerkt:

> „Der Bann, dem das menschliche Dasein durch das primitive mythische und religiöse Denken unterworfen wurde, wird allmählich gelockert, bis er seine bindende Kraft schließlich verloren zu haben scheint. Es entsteht eine neue dynamische Gestalt von Religion, die eine neue Perspektive auf das sittliche und religiöse Leben eröffnet. In dieser dynamischen Religion haben die Kräfte der Individualität die Oberhand über die Kräfte der Stabilisierung erlangt. Das religiöse Leben hat Reife und Freiheit gewonnen; es hat den Bann des strengen Traditionalismus gebrochen."[4]

[3] Ebd., S. 123.
[4] Ebd., S. 341.

Der Mensch tritt aus dem schicksalhaften Zusammenhang heraus und entwickelt ein neues Gefühl, nämlich das seiner Individualität. Damit baut sich innerhalb des religiösen Denkens eine kulturelle Spannung auf. Bis heute bedrohen derartige Konflikte die soziale Einheit: Einerseits bricht dieses individuelle Gefühl den Menschen aus der umgreifenden Universalität der Natur wie des Göttlichen heraus. Dabei erfährt, empfindet und erleidet der individualisierte Mensch seine Endlichkeit, die er andererseits nun zum Unendlichen und Göttlichen hin zu überwinden sucht. Wie lassen sich die zunehmenden individuellen Lebensformen sozial und moralisch wieder integrieren? Wie ist die zerbrochene kulturelle Einheit wiederherzustellen? Dieses Rätsel lösen die monotheistischen Religionen – so CASSIRER – im Abschied vom Zwang mythischer Tabus folgendermaßen:

> „Alle höheren Religionen – die Religion der Propheten Israels, die Religion Zoroasters und das Christentum – stellen sich eine gemeinsame Aufgabe. Sie befreien von der unerträglichen Last des Tabu-Systems, und sie entdecken gleichzeitig ein tieferes Empfinden religiöser Verpflichtung, das nicht mehr Einschränkung oder Zwang ist, sondern Ausdruck eines neuen positiven Ideals menschlicher Freiheit."[5]

Gemäß der Religion soll der Mensch seinen sozialen Verpflichtungen freiwillig nachkommen. Er wird nicht mehr gemäß traditionell mythischen Vorstellungen von den Eltern verheiratet, sondern soll selber eine Familie gründen und seine sozialen Rollen als Soldat, als Bürger, als Arbeitender und als Diener Gottes erfüllen. Eine religiöse Kosmologie und Anthropologie erklären die Entstehung der Welt und das Wesen des Menschen, so dass der Mensch derartige Aufgaben als Sinn seines Lebens begreift. Auf diese Weise entfaltet eine religiös bestimmte Kultur ihre versöhnende und Einheit stiftende Kraft.

Trotzdem gelingt es auch der Religion nicht, die kulturelle Einheit dauerhaft zu stabilisieren. Nicht erst in der Moderne bricht ein endloser Konflikt konkurrierender Weltanschauungen auf, der die kulturelle Einheit bedroht. Vielmehr fechten die religiösen Dogmen, die unterschiedlichen Glaubensgrundsätze oder die theologischen Systeme erbitterte Kämpfe miteinander aus, welche die kulturell integrierende Kraft der Religion schwächen. CASSIRER schreibt:

> „Die Religion behauptet, im Besitz der absoluten Wahrheit zu sein; doch ihre Geschichte ist eine Geschichte der Irrtümer und Häresien. Sie verheißt und eröffnet die Aussicht auf eine transzendente Welt – weit über die Grenzen unserer Erfahrung hinaus –, und bleibt gleichwohl menschlich, allzumenschlich."[6]

[5] Ebd., S. 170.
[6] Ebd., S. 117.

Bestehen zwischen den unterschiedlichen religiösen Vorstellungen trotzdem Gemeinsamkeiten, von denen man hoffen könnte, dass sie zu einer kulturellen Versöhnung beitragen? Haben sie vielleicht eine gemeinsame kulturelle Grundlage? Zwei Antworten bieten sich an. Doch dass, erstens, die unterschiedlichen Religionen ähnliche ethische Prinzipien besitzen würden, das hält CASSIRER schlicht für falsch – man denke nur an den unendlichen Streit zwischen Lutheranern und Katholiken, ob gute Taten das Seelenheil befördern.

Vereint dann, zweitens, die Religionen nicht doch eine gemeinsame Gottesvorstellung? CASSIRER folgt indes dem berühmten Bekenntnis „Credo, quia absurdum est" – ich glaube just deshalb, weil sich der Glaube gerade nicht vernünftig begründen lässt – einem Prinzip, das TERTULLIANUS, einem frühen Wegbereiter des Christentums, um 200 zugeschrieben wird. Für TERTULLIAN ist die Auferstehung CHRISTI gewiss, weil sie für den menschlichen Verstand nicht nachvollziehbar ist. So bleibt denn für CASSIRER der monotheistische Gott ein verborgener Gott – ein *Deus absconditus*. Dieses Rätsel kann keine Religion lösen, will sie nicht ihren religiösen Charakter zerstören. CASSIRER konstatiert:

> „Die Religion behauptet deshalb niemals, das Geheimnis des Menschen zu klären; sie bekräftigt und vertieft es vielmehr. Der Gott, von dem sie spricht, ist ein *Deus absconditus*. Die Religion ist keine ‚Theorie' über Gott, den Menschen und ihre Wechselbeziehung; die Religion gibt uns lediglich eine einzige Antwort: dass es der Wille Gottes ist, sich zu verbergen."[7]

Trotzdem – so stellt CASSIRER fest – müssen die Religionen doch etwas gemeinsam haben, nämlich ihren religiösen Charakter: es gibt eine Religiosität, obgleich die Riten verschieden sind. Was aber verbindet die Religionen in dieser Religiosität? Mit dieser Grundfrage sucht CASSIRER zugleich nach dem, was der Kultur insgesamt zugrunde liegt, was deren Einheit herstellen könnte.

2. Die Naturwissenschaften als Grundlage der Kultur

Zwangsläufig muss ERNST CASSIRER diese Grundfrage auf weitere kulturelle Bereiche ausdehnen. Denn die moderne Welt versucht ihre kulturelle Einheit eher im Fortschritt der Naturwissenschaften und der modernen Technologien denn im Rückgriff auf die Religion zu gewinnen. Aber hat sich diese Anstrengung nicht als vergeblich erwiesen bzw. als wenig versöhnlich?

[7] Ebd., S. 31.

Im Laufe der Kulturentwicklung – so ERNST CASSIRER – lösen sich essentielle bzw. substantielle Welterfahrungen zunehmend auf. Versteht das mythische Denken das Donnern des Gewitters als Zorn des Wettergottes, so verabschieden die monotheistischen Religionen dergleichen naive Gottesvorstellungen: der Gott wird vereinheitlicht; er rückt in die Ferne: die Erklärungen der Welt werden abstrakter, ohne den Formalismus der modernen Naturwissenschaften zu erreichen. Gott bleibt der Schöpfer und der Mensch sein Geschöpf.

Mit der modernen Physik und der Mathematik erreicht dieser Prozess seinen vorläufigen Höhepunkt. Die naturwissenschaftliche Erkenntnis blendet nicht nur mythische und religiöse, sondern auch individuelle Erfahrungen aus, die sich auf Empfindungen und sinnliche Wahrnehmung des Einzelnen stützen und daher von anderen schwer nachvollziehbar sind. CASSIRER schreibt 1910:

> „Die einmalige flüchtige Beobachtung wird mehr und mehr in den Hintergrund gedrängt: was zurückbehalten werden soll, sind nur jene ‚typischen' Erfahrungen, die in immer gleichbleibender Weise und unter Bedingungen, die sich allgemein formulieren und feststellen lassen, wiederkehren."[8]

Bauernregeln beispielsweise, also persönliche langjährige, womöglich über Generationen entstandene Erfahrungen, gleichgültig ob sie das Wetter oder das Pflanzenwachstum betreffen, finden in den Wissenschaften keine Anerkennung mehr. Es zählt allein, was sich wie der Luftdruck messen oder was sich im systematischen Versuch wiederholen lässt. Persönlich geprägtes Wissen mit seinen konkreten Inhalten – man denke auch an die Heilkunst der Hebammen – wird dadurch verdrängt. CASSIRER fragt daher:

> „Welchen *Ersatz* aber – so muss nunmehr gefragt werden – bietet zuletzt das wissenschaftliche Weltbild für diese verlorenen Inhalte dar; welcher positive Vorzug ist es, auf dem seine Bedeutung und seine Notwendigkeit beruht? Hier zeigt es sich nun alsbald, dass der geforderte Ersatz (...) lediglich in einem formalen Moment gegründet sein kann. Indem die Wissenschaft dem Reichtum und der bunten Mannigfaltigkeit der unmittelbaren Empfindung entsagt, gewinnt sie kraft dieses Verzichtes, was sie scheinbar an Inhalt einbüßt, an *Einheit und Geschlossenheit* zurück."[9]

Lässt sich im Formalismus der modernen Naturwissenschaften die Einheit der Kultur herstellen – gar noch eine versöhnende? Die Naturwissenschaften versuchen alles zu berechnen, alles auf mathematisch erfassbare Größenverhältnisse zu bringen, somit zu quantifizieren. Was sich messen lässt, das kann je-

[8] E. CASSIRER: Substanzbegriff und Funktionsbegriff (1969), S. 361.
[9] Ebd., S. 408 (Hervorhebungen von Cassirer).

derzeit von jedem anderen nachgemessen werden. Farben werden auf Wellen reduziert, Gefühle als Gehirnströme aufgezeichnet. Die inhaltlich qualitative Seite, die auf individueller Erfahrung beruht, zu denen die modernen Wissenschaften auch religiöse Erfahrung rechnen, wird durch quantitative, formale Verfahren und Begriffe ersetzt. Mathematik und Logik verdrängen als Fundament des modernen wissenschaftlichen Denkens die bestimmten Inhalte des mythischen wie des religiösen Denkens. CASSIRER fasst in seiner dreibändigen Habilitationsschrift *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* diese Sachlage zusammen:

> „Jede Epoche besitzt ein Grundsystem letzter allgemeiner Begriffe und Voraussetzungen, kraft deren sie die Mannigfaltigkeit des Stoffes, den ihr Erfahrung und Beobachtung bieten, meistert und zur Einheit zusammenfügt."[10]

Doch CASSIRER bemerkt in seiner Habilitationsschrift aus dem Jahr 1906 auch, dass man weitgehend vergisst, dass die Naturwissenschaften die Natur berechnen und auf ihre Weise nur konstruieren. Derart aber erfassen sie nicht die Natur, wie sie wirklich ist, in ihrem wahren Wesen. Bereits die Philosophie der Aufklärung im 18. Jahrhundert, die sich Mathematik und Physik zum Vorbild nimmt, gelangt zu der Einsicht, dass Erkenntnis nicht dann wahr ist, wenn sie mit ihrem Gegenstand schlicht übereinstimmt, wenn sie ihren Gegenstand bloß abbildet, sozusagen spiegelt, somit das im Geiste wiederholt, was ihr die Außenwelt präsentiert. Stattdessen formt die Vernunft alle Erkenntnis. Der Mensch konstruiert durch seine Erkenntnis die Natur eher, als dass die Erkenntnis ihren Gegenstand adäquat abbildete. CASSIRER:

> „Der naiven Auffassung stellt sich das Erkennen als ein Prozess dar, in dem wir uns eine an sich vorhandene, geordnete und gegliederte Wirklichkeit nachbildend zum Bewusstsein bringen. Die Tätigkeit, die der Geist hierin entfaltet, bleibt auf einen Akt der *Wiederholung* beschränkt: nur darum handelt es sich, einen Inhalt, der uns in fertiger Fügung gegenübersteht, in seinen einzelnen Zügen nachzuzeichnen und uns zu Eigen zu machen. (...) Schon die ersten Anfänge der theoretischen Weltbetrachtung aber erschüttern den Glauben an die Erreichbarkeit, ja an die innere Möglichkeit des Zieles, das diese populäre Ansicht dem Erkennen setzt. Mit ihnen wird sogleich deutlich, dass wir es in allem begrifflichen Wissen nicht mit einer einfachen Wiedergabe, sondern mit einer Gestaltung und inneren Umformung des Stoffes zu tun haben, der sich uns von außen bietet."[11]

[10] E. CASSIRER: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Erster Band (1974), V.
[11] Ebd., S. 1 (Hervorhebung von Cassirer).

Damit schließt CASSIRER primär an die Philosophie KANTS an. Sie prägt ihn bereits während seines Studiums, das er 1892 in Berlin beginnt und 1896 in Marburg fortsetzt, wo er bei den beiden Neukantianern HERMANN COHEN und PAUL NATORP promoviert. 1906 habilitiert sich CASSIRER und bleibt bis 1919 Privatdozent in Berlin. Der Neutkantianismus, dem CASSIRER noch in seiner Habilitationsschrift über das *Erkenntnisproblem* anhängt, entwickelt sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und besitzt seine Hochburgen im Südwesten Deutschlands. Dominiert in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Romantik mit ihrer Kritik am Vernunftglauben der Aufklärung und an der Philosophie KANTS, wendet sich der Neukantianismus wieder zu KANT zurück. Er bezieht sich dabei weniger auf die Moralphilosophie KANTS mit ihrem berühmten kategorischen Imperativ, lässt doch das 19. Jahrhundert den Glauben an den Fortschritt der Moral weitgehend auf. Gemäß dem positivistischen Geist der Zeit, der an den Fortschritt von Wissenschaft und Technik glaubt und das wie beispielsweise MARX auch mit sozialen Hoffnungen verknüpft, lesen die Neukantianer vornehmlich die erkenntnistheoretischen Schriften KANTS: Dessen Kritik der Vernunft erforscht die Reichweite und die Grenzen des Vernunftvermögens, somit primär der naturwissenschaftlichen Erkenntnis. Einem solchen kritischen Geschäft – auch Kritizismus genannt – geht es folglich darum, sich über die Vernunft klar zu werden. Da der Mensch aber nicht anders als vernünftig denken kann, muss sich die Vernunft also über sich selbst klar werden.

Doch CASSIRER ist sich bereits in seiner neukantianischen Phase bewusst, dass einem solchen Unternehmen Grenzen gesetzt sind.

> „Unter den mancherlei Formeln", so CASSIRER, „die die Tendenz der kritischen Philosophie in einem kurzen Ausdruck zusammenzufassen versuchen, ist vielleicht die Erklärung, dass der Geist des Kritizismus in der ‚Selbstverständigung der Vernunft' bestehe, die prägnanteste und treffendste. Gleichviel indes, wie weit der Kritizismus diese seine Grundaufgabe zu *systematischer* Darstellung und Durchführung gebracht hat, so scheint er sie zum mindesten in seiner eigenen *Geschichte* völlig verfehlt zu haben."[12]

Denn die Vernunft bleibt dabei rein formal auf das konzentriert, was ihren Kernbestand ausmacht, nämlich auf Logik und Mathematik. Ihre Selbstbetrachtung reicht nicht darüber hinaus in andere kulturelle Bereiche. Gegenüber dem Mythos und der Religion stellt das zwar einen Fortschritt dar. Inhaltlich bestimmte Begriffe werden im modernen Denken durch formale Begriffe und

[12] Ebd., Dritter Band (1974), S. 1 (Hervorhebungen von Cassirer).

Strukturen ersetzt. Der stets mit Sinn erfüllte, konkrete Raum der mythischen Erfahrung wird durch den sinnentleerten, hoch abstrakten, absolut homogenen geometrischen Raum ersetzt, der sich technisch nutzen lässt. Die Einheit der gesamten Erfahrung, die nicht bloß formal und allgemein ist, sondern zu der auch die individuellen Erfahrungen gehören, zu der sich neben dem Mythos und der Religion auch solche Bereiche wie die Kunst und die Psychologie gesellen, eine solche Einheit stellt sich nicht ein. Auch die formale Vernunft primär der Naturwissenschaften bleibt hinsichtlich ihrer kulturellen Reichweite beschränkt.

3. Das Symbol als grundlegende Einheit der Kultur

Aus dieser Problematik heraus transformiert CASSIRER vor allem in den zwanziger Jahren seine Fragestellung. Er erweitert die neukantianischen Pfade der Orientierung an der reinen Vernunft und an der Erkenntniskritik primär der Naturwissenschaften. Will man die Einheit der Erkenntnis allein auf reine Vernunft und Naturwissenschaften stützen, werden nicht nur die Bereiche des Mythos und der Religion, sondern auch die der Kunst, der Psychologie etc. ausgeblendet. Gibt es etwas, das der Erkenntnis, der Kunst, der Religion und dem Mythos gleichermaßen eignet, auf das sie alle zurückgreifen – auch die unterschiedlichen Religionen oder Mythologien? Könnte darin eine Einheit der Kultur bzw. der diversen Lebensbereiche des Menschen liegen? CASSIRER formuliert die sich daraus ergebende Fragestellung:

> „Ein Ausweg aus diesem methodischen Dilemma könnte nur dann gefunden werden, wenn es gelänge, ein Moment aufzuweisen und zu ergreifen, das sich in jeder geistigen Grundform wiederfindet, und das doch andererseits in keiner von ihnen in schlechthin gleicher Gestalt wiederkehrt. Dann ließe sich im Hinblick auf dieses Moment der ideelle *Zusammenhang* der einzelnen Gebiete – der Zusammenhang zwischen der Grundfunktion der Sprache und der Erkenntnis, des Ästhetischen und des Religiösen – behaupten, ohne dass in ihm die unvergleichliche *Eigenheit* einer jeden von ihnen verloren ginge."[13]

Was wäre dem Mythos, den Religionen und den Naturwissenschaften gemeinsam? Der Mythos schafft einen belebten Raum, der den Menschen beherrscht. Die Religion entwirft einen Raum, in dem der Mensch die Freiheit zur Sünde wie zur Buße besitzt. Der geometrische Raum konstituiert sich aus teilbaren Linien und Punkten. Alle drei bilden die Wirklichkeit nicht einfach ab. Sie

[13] E. CASSIRER: Philosophie der Symbolischen Formen – Erster Teil (2001), S. 14.

spiegeln sie nicht bloß wieder. Dass der mythische und der religiöse Raum eine eigene Welt *entwerfen* und *konstruieren*, das einzusehen, fällt dem modernen Verstand leicht. Aber auch der geometrische Raum *entwirft* und *konstruiert* einen Raum, bildet nicht *den* realen einfach ab. Alle drei *treten* an die Stelle des äußeren erlebbaren und erforschbaren Raumes. Sie *vertreten* diesen äußeren Raum, sie repräsentieren, genauer sie symbolisieren ihn einmal mythisch, einmal religiös, einmal geometrisch. Die neukantianische Erkenntnistheorie überschreitet CASSIRER mit einer Symboltheorie, die er in den zwanziger Jahren in seinem dreibändigen Hauptwerk *Philosophie der symbolischen Formen* entwickelt. Er schreibt im ersten Band über *Die Sprache*:

> „Dies gilt für die Kunst, wie es für die Erkenntnis gilt; für den Mythos wie für die Religion. Sie alle leben in eigentümlichen Bildwelten, in denen sich nicht ein empirisch Gegebenes einfach widerspiegelt, sondern die sie vielmehr nach einem selbständigen Prinzip hervorbringen. Und so schafft auch jede von ihnen sich eigene symbolische Gestaltungen (...). Keine dieser Gestaltungen geht schlechthin in der anderen auf oder lässt sich aus der anderen ableiten, sondern jede von ihnen bezeichnet eine bestimmte geistige Auffassungsweise und konstituiert in ihr und durch sie zugleich eine eigene Seite des ‚Wirklichen'. Sie sind somit nicht verschiedene Weisen, in denen sich ein an sich Wirkliches dem Geiste offenbart, sondern sie sind die Wege, die der Geist in seiner Objektivierung, d.h. in seiner Selbstoffenbarung, verfolgt."[14]

Das Symbol durchzieht die Welt der Zeichen, taucht überall in der Wirklichkeit des Menschen auf. Es gibt religiöse, mythische, künstlerische, mathematische, chemische Symbole und dergleichen mehr. Der Apfel symbolisiert die Erkenntnis im Genesis-Kapitel des Alten Testaments. "O" ist das chemische Symbol für Sauerstoff. Ein Zeichen repräsentiert als Symbol einen Zusammenhang, der über dieses Zeichen selbst hinausweist, der mehr bedeutet als der schlichte Apfel, den Eva dem Adam reicht, der vielmehr die Erkenntnis repräsentiert. Insofern ist das Symbol vom Signal und bloßen Zeichen, beispielsweise vom Buchstaben "A" im Alphabet zu unterscheiden. CASSIRER schreibt im dritten Band der *Philosophie der symbolischen Formen*, der 1929 erscheint:

> „So mannigfaltig sich die tierischen Rufe und Schreie, als Angst- oder Lustschrei, als Paarungsruf oder Warnungsruf usf. unterscheiden: so greifen sie hierbei doch über den Kreis des bloßen ‚Empfindungslauts' nicht hinaus. Sie sind nicht in dem Sinne ‚bedeutsam', dass sie bestimmten Dingen und Vorgängen der Außenwelt als deren Zeichen zugeordnet wären."[15]

[14] Ebd., S. 7.
[15] E. CASSIRER: Philosophie der Symbolischen Formen – Dritter Teil (2002), S. 121.

Der Name 'THOMAS MANN' symbolisiert nicht nur einen berühmten deutschen Schriftsteller, sondern verweist auch auf dessen Werk. Das Kind muss aber nicht nur lernen, dass alles einen Namen hat, sondern dass man solche Namen wie Peter, Sabine, Hund und Tisch in vielen unterschiedlichen Fällen benutzt, ja dass man solche Symbole überall anwendet. Das Kind muss lernen, dass Symbole sich nicht nur auf die Zeichen- oder Signal-Funktion beschränken, mit denen es unmittelbar etwas ausdrückt, mit Schreien beispielsweise, dass es Hunger hat oder etwas weh tut. Symbole sind vielmehr Denkinstrumente, die man frei gebrauchen darf. Die Angelika kann sich "Angy" nennen und fährt dann häufig Motorrad; oder "Geli" und studiert dann z. B. Sozialpädagogik. Vielmehr eröffnen sich mit den Symbolen Horizonte, die etwas bedeuten, entstehen Welten. Mit der Symbolik der Biologie versteht man die Welt anders als mit der Symbolik der Landschaftsmalerei. Derart entwickeln sich biologische oder ästhetische Welten. Das Symbol avanciert damit für CASSIRER zur Grundfunktion der Kultur. Er überschreitet damit die neukantianische Erkenntniskritik in Richtung einer Kulturphilosophie, die im Symbol ihre grundlegende Einheit findet. CASSIRER stellt fest:

> „Neben der reinen Erkenntnisfunktion gilt es, die Funktion des sprachlichen Denkens, die Funktion des mythisch-religiösen Denkens und die Funktion der künstlerischen Anschauung derart zu begreifen, dass daraus ersichtlich wird, wie in ihnen allen eine ganz bestimmte Gestaltung nicht sowohl *der* Welt als vielmehr eine Gestaltung *zur* Welt, zu einem objektiven Sinnzusammenhang und einem objektiven Anschauungsganzen sich vollzieht. Die Kritik der Vernunft wird damit zur Kritik der Kultur. Sie sucht zu verstehen und zu erweisen, wie aller Inhalt der Kultur, sofern er mehr als bloßer Einzelinhalt ist, sofern er in einem allgemeinen Formprinzip gegründet ist, eine ursprüngliche Tat des Geistes zur Voraussetzung hat."[16]

Eine Kulturtheorie, die nach der Grundstruktur der Kultur fragt, zielt natürlich nicht auf bloß individuelle Erfahrungen, sondern auf übergreifende allgemeine Weltvorstellungen, die sich die Welt jeweils anders erschaffen. Mythos und Religion denken weitgehend inhaltlich, erzeugen Symbolwelten personifizierter Mächte. Die Erkenntnistheorie der Aufklärung und der Moderne konstruiert formale Symbolsysteme, aus denen die wissenschaftliche Welt entspringt. Sie alle beanspruchen dabei durchaus, allgemeingültige Wahrheiten zu entwerfen.

CASSIRER überschreitet nun die KANT'sche Vernunft- und Erkenntniskritik vor allem auch dadurch, dass er diese verschiedenen Welten bzw. Symbolsys-

[16] E. CASSIRER: Philosophie der Symbolischen Formen – Erster Teil (2001), S. 9.

teme in einem kulturellen Zusammenhang nebeneinander positioniert und sie keiner hierarchischen Ordnung ausliefert. Moderne Ansprüche propagieren natürlich die Vernunft als wahrer und richtiger verglichen mit Mythos und Religion, aber natürlich auch gegenüber Kunst und Psychologie. Stattdessen geht es CASSIRER um die Einheit der Kultur insgesamt. Dieses einheitliche Fundament soll den Konflikt der verschiedenen kulturellen Bereiche dadurch versöhnen, dass es Hierarchien zwischen ihnen aufhebt. Ein solcher Zusammenhang bleibt problematisch. Doch CASSIRER verbindet ihn zumindest mit einer gewissen Hoffnung, gerade wenn er die aktive gestalterische Seite aller Kultur betont:

> „Die verschiedenen Erzeugnisse der geistigen Kultur, die Sprache, die wissenschaftliche Erkenntnis, der Mythos, die Kunst, die Religion werden so, bei all ihrer inneren Verschiedenheit, zu Gliedern eines einzigen großen Problemzusammenhangs – zu mannigfachen Ansätzen, die alle auf das eine Ziel bezogen sind, die passive Welt der bloßen Eindrücke, in denen der Geist zunächst befangen scheint, zu einer Welt des reinen geistigen Ausdrucks umzubilden."[17]

Kultur ist nicht das Produkt passiver Reaktionen auf die den Menschen umgebende Natur, auch nicht auf seine eigene innere Natur. Sie stellt vielmehr eine schöpferische Tätigkeit von Symbolisierungen dar. Diese schöpferische Kraft entdeckte historisch als erste die Renaissance-Philosophie. Den Menschen behütet nicht mehr die göttliche Hand. Er nimmt vielmehr den Kampf gegen die Schicksalsmächte auf, die sich ihm am Ende als Schöpfungen des eigenen Geistes präsentieren. CASSIRER schreibt 1927:

> „Das was im eigentlichen und wahrhaftesten Sinne als das Geschick des Menschen zu bezeichnen ist: das fließt ihm nicht von oben, von den Sternen herab, sondern es steigt aus den letzten Tiefen seines Inneren empor. Wir selbst sind es, die die Fortuna zur Göttin machen und sie an den Himmel anheften, während in Wahrheit das Schicksal die ‚Tochter der Seele' ist."[18]

Die jüngste Interpretation der Welt findet man in den Netzwerken der Computer- und Internetwelten, bei denen es von Symbolen auf dem Bildschirm ja nur so wimmelt. Sie alle zusammen produzieren eine Informationswelt, die manchen realer, bedrängender und Erfolg versprechender dünkt als die natürliche Umwelt oder gar noch als ein bäuerliches Leben. Längst ziehen auch in Letzteres die modernen Technologien ein. Aber selbst das Leben auf dem Land schöpft sich aus seinen Symboliken heraus, man denke wiederum

[17] Ebd., S. 10.
[18] E. CASSIRER: Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance (1963), S. 126.

an die Bauernregeln oder die Landhochzeiten. Die Einheit dieser unglaublich unterschiedlichen Lebenswelten vom Mythos bis zum Internet gründet in der menschlichen Fähigkeit zur Symbolisierung. Darin entfaltet sich für CASSIRER nicht allein die Kultur, auch nicht nur der Geist, sondern das Leben selbst. Er schreibt programmatisch auf:

> „Wenn alle Kultur sich in der Erschaffung bestimmter geistiger Bildwelten, bestimmter symbolischer Formen wirksam erweist, so besteht das Ziel der Philosophie nicht darin, hinter all diese Schöpfungen zurückzugehen, sondern vielmehr darin, sie in ihrem gestaltenden Grundprinzip zu verstehen und bewusst zu machen. In dieser Bewusstheit erst erhebt sich der Gehalt des Lebens zu seiner echten Form. Das Leben tritt aus der Sphäre des bloß naturgegebenen Daseins heraus: Es bleibt ebensowenig ein Stück dieses Daseins, wie ein bloß biologischer Prozess, sondern es wandelt und vollendet sich zur Form des ‚Geistes'."[19]

Mythos, Religion, Kunst oder Vernunft konstituieren jeweils nur Teilbereiche der Kultur. Auch wenn heute eine kulturelle Einheit bedroht erscheint, wenn viele gegensätzliche Lebensformen, wenn viele unterschiedliche Weltbilder miteinander konkurrieren und der Gedanke ihrer Gemeinsamkeit beinahe absurd erscheint, glaubt CASSIRER, im Symbol eine solche Einheit wiederherstellen zu können. Dadurch versucht er gleichzeitig Zugang zu den unterschiedlichen Welten mit ihren jeweils eigenen Symbolsystemen zu finden. Erwächst aus dieser Einheit auch eine kulturell versöhnende Kraft? Zumindest hofft er:

> „Das Prinzip des Symbolischen mit seiner Universalität, seiner allgemeinen Gültigkeit und Anwendbarkeit ist das Zauberwort, das ‚Sesam, öffne dich', das den Zugang zur menschlichen Welt, zur Welt der menschlichen Kultur, gewährt. Sobald der Mensch diesen Zauberschlüssel besitzt, ist der weitere Fortschritt gesichert."[20]

4. Der Mensch als Symbole bildendes Wesen

Das Werk von ERNST CASSIRER kann man in drei Phasen einteilen. Die erste, die neukantianische Phase der Erkenntniskritik, reicht etwa bis zum Beginn der zwanziger Jahre. Seine Kulturphilosophie mit der Theorie der symbolischen Formen erfüllt in den folgenden Jahrzehnten die zweite Phase. 1919 erhält er einen Ruf an die Universität Hamburg, wo er 1929 erster jüdischer Rektor einer deutschen Universität wird. Unter Pressionen durch die Nationalsozialisten verlässt CASSIRER 1933 Deutschland. Er lehrt zunächst in Ox-

[19] E. CASSIRER: Philosophie der Symbolischen Formen – Erster Teil, S. 49.
[20] E. CASSIRER: Versuch über den Menschen (1996), S. 63.

ford und dann in Göteborg, wo er 1939 schwedischer Staatsbürger wird. Von 1941 bis zu seinem Tod lehrt er in den USA, zunächst in New Haven, dann in New York. Hier entsteht unter dem Eindruck des dramatischen politischen Zeitgeschehens sein Spätwerk, das sich vornehmlich mit Anthropologie und politischer Philosophie beschäftigt, ohne allerdings die symboltheoretischen Grundlagen aufzugeben. In dieser Zeit entstehen vor allem zwei Bücher: 1946 erscheint im Jahr nach seinem Tod seine politische Philosophie *Der Mythus des Staates*. 1944 veröffentlicht er das Buch *Versuch über den Menschen – Einführung in eine Philosophie der Kultur*. CASSIRER schreibt dieses Buch auf Veranlassung seiner amerikanischen Freunde, die ihn auffordern, seine Lehre dem amerikanischen Publikum vorzustellen, das ihn bisher kaum kannte. Er gibt also selbst einen Überblick über sein Denken. Zudem lässt sich das Buch vergleichsweise gut lesen, so dass es als Einführungslektüre sehr zu empfehlen ist, während die vielen anderen Werke CASSIRERS sich gegenüber der Lektüre eher spröde sperren.

Was bedeutet es nun für den Menschen, wenn sich die Einheit der Kultur in der Symbolik markieren lässt? Entfaltet das Symbol eine versöhnende Kraft? Auf jeden Fall rückt damit die Sprache ins Zentrum von CASSIRERS Interesse. Sie avanciert zur besonderen Eigenart des Menschen. Er hält fest:

> „Der Wandel – Lautwandel, Analogiewandel, Bedeutungswandel – ist ein wesentliches Element der Sprache. Gleichwohl genügt die Beschäftigung mit diesen Phänomenen nicht, um die allgemeine Funktion der Sprache zu erhellen. Die Analyse jeder symbolischen Form ist auf historische Fakten angewiesen. Was Mythos, Religion, Kunst, Sprache 'sind', lässt sich nicht rein abstrakt mit einer logischen Definition klären."[21]

CASSIRER gehört damit eigentlich zu den Wegbereitern der Sprachphilosophie, die vielleicht die bedeutendste Philosophie des 20. Jahrhundert ist, während sie zuvor eher ein Schattendasein fristete. Doch die großen sprachphilosophischen Debatten gehen auf CASSIRER kaum ein, findet er heute auch insgesamt eher wenig Beachtung in Fachkreisen, vom großen Publikum ganz zu schweigen.

Mit der Analyse der Sprache, ihrem Wandlungspotential wie ihrem Beharrungsvermögen, ihren Strukturen, will sich CASSIRER nicht zufriedengeben, geht es ihm auch nicht allein um eine Sprachphilosophie, sondern um eine Kulturtheorie. Auf dem Weg zu einer Lehre vom Menschen verfolgt er daher die symbolische Kraft der Sprache, ihre Ordnungen und ihr Ausdrucksvermö-

[21] Ebd., S. 185.

gen in den verschiedenen kulturell prägenden Bereichen. Er notiert programmatisch:

> „Sprache, Mythos, Religion und Kunst enthalten solche Ordnungen oder Systematisierungen. Wir müssen uns auf diese breitere Grundlage einlassen, wenn wir eine Theorie des Menschen entwickeln wollen."[22]

Das Wesen des Menschen bestimmt CASSIRER im Zusammenhang mit seiner Symboltheorie nicht durch bestimmte Inhalte, sondern im Rückgriff auf die Sprache allein funktional. Der Mensch lässt sich nicht als vernunftbegabt oder als sündhaft beschreiben, nicht als sozial oder egoistisch, sondern allein als ein Wesen, das seine Welt schöpft und gestaltet, indem es sie benennt, indem es sie symbolisiert. So definiert CASSIRER den Menschen als ein Symbole bildendes Wesen:

> „Der Begriff der Vernunft ist höchst ungeeignet, die Formen der Kultur in ihrer Fülle und Mannigfaltigkeit zu erfassen. Alle diese Formen sind symbolische Formen. Deshalb sollten wir den Menschen nicht als *animal rationale*, sondern als *animal symbolicum* definieren. Auf diese Weise können wir seine spezifische Differenz bezeichnen und lernen wir begreifen, welcher neue Weg sich ihm öffnet – der Weg der Zivilisation."[23]

Ausgehend von der Symboltheorie muss eine Anthropologie dem Menschen nicht mehr ein inhaltlich bestimmtes Wesen attestieren. Der Mensch besitzt keine einfache Substanz, die sich irgendwo fixieren ließe und derart die Einheit der Menschheit bzw. der Kultur garantieren würde. So einfach gelangt man nicht vom Symbol zur Versöhnung.

Im Gegenteil, wenn die funktionale, schöpferische Dimension des Symbols den Menschen kennzeichnet, kann sich diese Eigenart in unterschiedlichen kulturellen Bereichen und auch in gegensätzlichen Weisen äußern. Die Bestimmung des Menschen als symbolisches Wesen lässt nicht nur gezwungenermaßen kulturelle Vielfalt und unterschiedliche Lebensformen zu. Sie fordert sie geradezu heraus. Denn die Einheit der Symbolik präsentiert sich als Einheit von Gegensätzen. Gerade in dieser Hinsicht erweist sich die Symbolik im Sinne der Wesensbestimmung des Menschen als überlegen gegenüber kulturellen Bereichen wie Mythos und Religion, aber auch Naturwissenschaft. CASSIRER konstatiert indes beim Symbol auch dieselben Schwierigkeiten, versöhnende oder einende Kräfte zu entfalten:

[22] Ebd., S. 104.
[23] Ebd., S. 51 (Hervorhebungen von Cassirer).

„Bei der Analyse der menschlichen Kultur müssen wir die Gegebenheiten in ihrer konkreten Gestalt akzeptieren, in ihrer Verschiedenheit und Divergenz. Die Sprachphilosophie steht hier vor einer Hürde, auf welche jedes Studium symbolischer Formen trifft. Der höchste und im Grunde der einzige Sinn dieser Formen besteht darin, die Menschen zu einen. Aber keine von ihnen vermag diese Einheit herzustellen, ohne die Menschen gleichzeitig zu spalten und zu trennen. Was dazu bestimmt war, die Harmonie der Kultur zu gewährleisten, wird so zur Quelle tiefster Uneinigkeit und Zwietracht. Das ist die große Antinomie, die Dialektik des religiösen Lebens. Die gleiche Dialektik waltet in der menschlichen Sprache. Ohne Sprache würde es keine menschliche Gemeinschaft geben; gleichzeitig gibt es kein größeres Hindernis für solche Gemeinschaftsbildung als die Vielfalt der Sprachen."[24]

Mythos und Religion – heute häufig auch noch die Politik – interpretieren diese Vielfalt eher negativ – man denke an den Turmbau zu Babylon – z. B. im Sinne einer Strafe für menschliche Hybris. In vielen Bereichen der Kultur weigert man sich, die sprachliche und symbolische Vielfalt als notwendig und unvermeidlich zu akzeptieren. Wenn man heute in Deutschland lebt und nicht gut Deutsch sprechen kann, dann zählt das als ein persönliches Versagen oder als unzureichende integrative Bemühungen von Seiten des Staates und der Gesellschaft. Doch die Sprache selbst, dieselbe Sprache beherbergt die Pluralität, so dass sich der Mensch in einer spannungsgeladenen Situation befindet, die er nur durch die Kraft der Symbolik bewältigt. Unter dem Dach eines durch die Symbolik bestimmten Kulturbegriffs und einer entsprechenden Wesensbestimmung des Menschen kann man sich keine Homogenität der Kultur ausmalen, sondern nur deren Heterogenität versöhnlich gestalten. Cassirer gibt zu bedenken:

„Wenn es in der menschlichen Kultur ein Gleichgewicht gibt, dann lässt es sich nur als dynamisches, nicht als statisches Gleichgewicht beschreiben; es ist das Ergebnis eines Kampfes zwischen gegensätzlichen Kräften."[25]

Die Symbolik der Sprache gewährt dem Menschen vielfältige Einblicke in die Welt und schöpft damit die Pluralität der Welt. Ohne Symbolik wäre der Mensch in die Grenzen seiner biologischen Bedürfnisse eingeschlossen. Er würde sich weder für Wissenschaft, Religion, Mythos noch Kunst interessieren, sondern allein für unmittelbare Interessen. Gerade die Kunst bietet unzählige Nuancen und feinste Schattierungen, um die Welt, den Menschen, sein Denken und Fühlen auszudrücken, zu symbolisieren. Umgekehrt bereichert

[24] Ebd., S. 200.
[25] Ebd., S. 337.

auch die Kunst die Dimensionen der Symbolik bzw. die sprachlichen Formen. Es verwundert nicht, wenn sich CASSIRER in seinem weitläufigen Werk aus diesem Grund auch intensiv mit der Kunst auseinandersetzt. Er bemerkt:

> „Wenn die Sprache in ihrer Entwicklung einer ständigen Erneuerung bedarf, dann gibt es dafür keine bessere und tiefere Quelle als die Dichtung. Große Dichtung macht einen deutlichen Einschnitt, eine Zäsur, in der Sprachgeschichte. Die italienische, die englische, die deutsche Sprache waren beim Tode DANTES, SHAKESPEARES, GOETHES nicht mehr diejenigen, die sie bei ihrer Geburt gewesen waren."[26]

So eröffnet die Kunst auch immer wieder neue Perspektiven, neue Blickwinkel in die Welt, sorgt für Einblicke, wie sie der Wirklichkeit neue Schattierungen verleiht. Der Mensch ist nicht auf einen einzigen Blickwinkel festgelegt. Er kann ihn selbst wählen und auf diese Weise sich immer wieder neue Zugänge zur Wirklichkeit schaffen. Das betrifft natürlich nicht nur die Kunst, sondern gleichermaßen Mythos, Religion und Wissenschaft und alle anderen Lebensbereiche des Menschen. Diese verschiedenen Bereiche können sich auch gegenseitig befruchten und dadurch versöhnende Kräfte freisetzen. So schreibt CASSIRER in einer seiner zahlreichen Studien zur Literatur, *Idee und Gestalt*, aus dem Jahr 1921 über HÖLDERLIN:

> „Der Mythos ist für Hölderlin kein bloß äußerliches allegorisches Sinnbild, in das sich der Gedanke kleidet, sondern er bildet für ihn eine ursprüngliche und unauflösliche geistige Lebensform. Die mythische Phantasie ist kein bloßes Schmuckstück, das wir nachträglich dem Bilde der Wirklichkeit hinzufügen, sondern sie ist eines der notwendigen Organe für die Erfassung der Wirklichkeit selbst. In ihr findet er Welt und Leben erst wahrhaft erschlossen und gedeutet."[27]

Doch die Dichtung bleibt nicht im Bann des Mythos hängen. Hier sieht CASSIRER durchaus einen Fortschritt, der sich nicht allein auf die Naturwissenschaften stützt. Mythos und Sprache hängen an ihren Anfängen eng zusammen, entwickeln sich aber langsam auseinander. Die Dichtung befördert diese Entwicklung, obgleich sie auf den Mythos zurückgreift. CASSIRER schreibt 1925 in seinem Aufsatz *Sprache und Mythos*:

> „Was in der Dichtung zum Ausdruck gelangt, das ist nicht mehr die mythische Welt der Dämonen und Götter, noch ist es die logische Wahrheit abstrakter Bestimmungen und Beziehungen. Von beiden trennt sich die Welt der Poesie als eine Welt des Scheines und des Spiels ab – aber in diesem Schein gelangt erst die Welt

[26] Ebd., S. 343.
[27] E. CASSIRER: Idee und Gestalt (1971), S. 121.

des reinen Gefühls zur Aussprache und damit zur vollen und konkreten Aktualität."[28]

5. Die symbolische Kraft des politischen Mythos

Die Kultur erhält ihre Dynamik aus der Symbolkraft der Sprache. Damit besitzen die verschiedenen kulturellen Bereiche zwar einen einheitlichen Kern. Aber trägt die Symbolik auch zur Versöhnung der sozialen Konflikte bei? Bremst sie die Zerfallserscheinungen der Kultur, das Auseinanderdriften der verschiedenen kulturellen Bereiche? Verbindet sie die unterschiedlichen Weltanschauungen? Diese Fragen gilt es in Ernst Cassirers politischer Philosophie zu verfolgen, um damit die kulturell versöhnende Kraft der symbolischen Formen abschließend auszuloten.

Die Symbolik eröffnet Welten, sei es in der Kunst, im Mythos, in der Religion, in der Wissenschaft. Doch darauf beschränkt sie sich nicht. Natürlich spielt sie dieselbe Rolle in Politik und Gesellschaft. Gelingt es ihr, hier wenigstens eine gewisse Einheit in den sozialen Konflikten herzustellen? Vermag sie zu versöhnen? Cassirer konzentriert sich in seinen letzten Lebensjahren angesichts des Zweiten Weltkriegs und der Judenvernichtung nicht nur auf die philosophische Anthropologie, sondern auch auf die Politik und die Sozialphilosophie. Natürlich stellt sich ihm die Frage, worauf der Erfolg der Nazis und des totalitären Denkens beruht. Er schreibt im *Mythus des Staates*:

> „In den letzten dreißig Jahren, in der Periode zwischen dem ersten und dem zweiten Weltkrieg, sind wir nicht nur durch eine ernste Krise unseres politischen und sozialen Lebens gegangen, sondern wir wurden auch vor neue theoretische Probleme gestellt. Wir erlebten einen radikalen Wechsel in den Formen politischen Denkens. Neue Fragen wurden aufgeworfen und neue Antworten wurden gegeben. Probleme, die den politischen Denkern des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts unbekannt gewesen waren, traten plötzlich hervor. Vielleicht der wichtigste und beunruhigendste Zug in dieser Entwicklung des modernen politischen Denkens ist das Zutagetreten einer neuen Macht: der Macht des mythischen Denkens. Das Übergewicht mythischen Denkens über rationales Denken in einigen unserer modernen politischen Systeme ist augenfällig. Nach einem kurzen und heftigen Kampf schien das mythische Denken einen klaren und endgültigen Sieg zu gewinnen. Wie war dieser Sieg möglich?"[29]

Um die Entstehung des Nationalsozialismus zu begreifen, untersucht Cassirer die Technik der modernen politischen Mythenbildung. Damit überträgt er sei-

[28] E. Cassirer: Sprache und Mythos (1969), S. 157.
[29] E. Cassirer: Der Mythos des Staates (1978), S. 7.

ne Symboltheorie auf die Politik. Der moderne Rationalismus feiert auf wissenschaftlich technischem Gebiet täglich neue unglaubliche Siege, während man im sozialen und politischen Leben einen eklatanten Mangel an rationalem Denken diagnostizieren muss. Die Mythen der Heldenverehrung und der Rassenlehre entstanden schon früher. Doch was belebt diese Mythen wieder? Vor allem in Deutschland – so CASSIRER – ging man mit den Erfahrungen des Ersten Weltkriegs eher irrational um. Verzweifelte Lagen verleiten die Menschen, zu fatalen Mitteln zu greifen. CASSIRER warnt:

> „In der Politik leben wir immer auf vulkanischem Boden. Wir müssen auf abrupte Konvulsionen und Ausbrüche vorbereitet sein. In allen kritischen Augenblicken des sozialen Lebens des Menschen sind die rationalen Kräfte, die dem Wiedererwachen der alten mythischen Vorstellungen Widerstand leisten, ihrer selbst nicht mehr sicher. In diesen Momenten ist die Zeit für den Mythus wieder gekommen. Denn der Mythus ist nicht wirklich besiegt und unterdrückt worden. Er ist immer da, versteckt im Dunkel und auf seine Stunde und Gelegenheit wartend.“[30]

Wenn ein drängender Wunsch rational absolut verstellt erscheint, dann projiziert man solche Wünsche gerne auf einen großen Führer. Dann greift man auf Ideologien oder Mythen zurück, die solche Wunscherfüllung verheißen.

Doch andererseits setzt sich der Mythos im technischen Zeitalter keinesfalls blind durch. Im Gegenteil dazu bedarf es genauer rationaler Planungen. Was CASSIRER 1945 den Nazis unterstellt, das gilt wohl auch noch für die heutige Politik, wenn er sagt:

> „Der moderne Politiker musste in sich selbst zwei vollständig verschiedene und sogar unvereinbare Funktionen verbinden. Er muss gleichzeitig sowohl als homo magus, als auch als homo faber handeln. Er ist der Priester einer neuen, vollständig irrationalen und mysteriösen Religion. Aber wenn er diese Religion verteidigen und propagieren muss, geht er sehr methodisch vor. Nichts bleibt dem Zufall überlassen; jeder Schritt ist wohlvorbereitet und vorbedacht. Es ist diese seltsame Kombination, die einer der überraschenden Züge unserer politischen Mythen ist.“[31]

Mythen, und im Besonderen moderne politische Mythen, wollen etwas bewirken und bedienen sich dabei natürlich der gestaltenden Kraft der symbolischen Formen, die sich hier gar nicht versöhnend und einend, sondern unterdrückend aufführen bzw. Konflikte verschärfen. Dabei werten politische Mythen nicht einfach alle Werte um. Sie verändern vielmehr die Sprache selbst, indem sie neue Worte erfinden, die eine magische Kraft entfalten. Das Nazi-Deutsch,

[30] Ebd., S. 364.
[31] Ebd., S. 367.

so CASSIRER, umgibt sich im Rückgriff auf bestimmte mythische Symboliken mit einer emotionalen Atmosphäre – die Rede von der Volksgemeinschaft, die sich durch Unterwerfung unter den einen Führer schon im täglichen Hitler-Gruß symbolisiert. Derart wird das Leben im totalitären Staat in Rituale eingebunden, die jegliche individuelle Verantwortung wie alle Ideale der Freiheit aufheben, vielen Menschen dadurch aber auch die Last der Verantwortung, der Verpflichtung und der Freiheit abnehmen. Insofern ist Totalitarismus für CASSIRER nicht schlichte Unterdrückung durch einen Despotismus. Vielmehr reicht seine Macht weit in die Symbolbildung hinein und prägt diese im Sinne politischer Mythen. CASSIRER stellt fest:

> „Unsere modernen Politiker wissen sehr wohl, dass große Massen viel leichter durch die Gewalt der Einbildung bewegt werden, als durch reine physische Gewalt. Und sie haben von diesem Wissen ausgiebig Gebrauch gemacht. Der Politiker wird eine Art öffentlicher Wahrsager. Prophetie ist ein wesentliches Element in der neuen Technik der Führerschaft. Die unwahrscheinlichsten und sogar unmöglichen Versprechungen werden gemacht; das tausendjährige Reich wird immer und immer wieder verkündet."[32]

Manche Philosophie hat diese Entwicklung befördert. CASSIRER nennt explizit OSWALD SPENGLERS prophetisches Buch *Der Untergang des Abendlandes* aus den frühen zwanziger Jahren. Auch MARTIN HEIDEGGER, der in seinem berühmten Buch *Sein und Zeit* aus dem Jahr 1928 die Situation des Menschen als eine geworfene beschreibt, dessen sittliche Traditionen ihre selbstverständliche Gültigkeit verloren haben. Nicht dass diese philosophischen Lehren die politische Entwicklung in Deutschland unmittelbar beeinflussten! Doch – so CASSIRER – diese Lehren schwächten jene Kräfte, die der Mythologisierung der Politik hätten widerstehen müssen. Derartige pessimistische Philosophien untergruben die Hoffnungen auf eine Wiederbelebung des kulturellen Lebens nach dem Ersten Weltkrieg, gerade indem sie ethische Prinzipien und Perspektiven auflassen. Insofern – das muss man hier feststellen – trägt die Symbolbildung in Politik und Philosophie also gerade nicht zur Versöhnung bei. Für CASSIRER existiert denn auch kein Automatismus der Kulturentwicklung, der sie von selbst den Weg der Versöhnung einschlagen ließe.

Doch dem Kulturpessimismus mancher seiner Zeitgenossen widerspricht er und ruft stattdessen die Philosophie auf, am kulturellen Leben aktiv teilzunehmen. Philosophie darf nicht nur im Nachhinein die Welt kontemplativ betrachten und durchdenken, wie es HEGEL vorschlägt. Stattdessen sieht CASSIRER die

[32] Ebd., S. 377.

Philosophie gehalten, im Sinne von PLATONS Entwürfen idealer Staatsmodelle konstruktiv in die Politik, d.h. in die Symbolbildung einzugreifen und beide mitzugestalten.

Bereits während des Ersten Weltkriegs fühlt CASSIRER die deutsche politische Philosophie dramatisch herausgefordert. Er entwickelt 1916 noch während seiner neukantianischen Zeit eine politische Philosophie unter dem Titel *Freiheit und Form* und prophezeit wohl recht treffend:

> „Ob der deutsche Gedanke die Kraft behalten wird, die völlig neuen politisch-materiellen Aufgaben, die seiner harren, zu bewältigen, ohne dabei den Grundprinzipien untreu zu werden, auf denen die Einheit und der Gehalt der deutschen Geisteskultur beruht: das ist die Frage, auf die alle geschichtsphilosophische Besinnung uns heute immer von neuem und von Tag zu Tag dringender zurückweist. Wir fühlen es mehr und mehr, dass der Gedanke des deutschen Staates, wie er von den Denkern des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts erfaßt und ausgesprochen wurde, seine eigentliche schwerste und tiefste geschichtliche Probe noch zu bestehen hat."[33]

Die Symbolbildung verhilft offenbar nicht automatisch zum Besseren, zur Versöhnung, zur kulturellen Einheit. Aber man kann sie dazu bewusst und aktiv einsetzen. Denn Philosophie sieht sich durchaus in der Lage, die politischen Mythologien rechtzeitig zu durchschauen und ihnen entgegenzutreten. Andernfalls aber droht gerade durch die Symbolbildung auch wieder ein Rückfall in den Mythos. Im Grunde verbindet sich der Mythos in Politik und Gesellschaft eng mit der Rationalität bis ins 18. Jahrhundert. Da die kulturelle Welt ob der Symbolbildung letztlich dem Mythos entspringt, gefährdet er sie auch, kann sie ihm verfallen, wenn sich nicht alle rationalen Kräfte dagegenstemmen.

Daher empfiehlt CASSIRER zunächst Einsicht in die sozialen Zusammenhänge und Abläufe, um daraus zu lernen, diese zu beherrschen. Als Vorbild orientiert er sich an FRANCIS BACON, der zu Beginn des 17. Jahrhunderts die neuzeitlichen Naturwissenschaften mitbegründet und die Einsicht in die Naturgesetze empfiehlt, um die Natur dann beherrschen zu können. Vielleicht hallt seine neukantianische Vergangenheit nach, wenn ERNST CASSIRER kurz vor dem Ende des Zweiten Weltkriegs empfiehlt:

> „Politik ist noch weit davon entfernt, eine positive Wissenschaft zu sein, geschweige denn eine exakte Wissenschaft. (...) In der Politik haben wir noch keinen festen und zuverlässigen Boden gefunden. Hier scheint keine klar verankerte kosmische Ordnung zu bestehen; wir sind immer vom plötzlichen Rückfall in das alte Chaos

[33] E. CASSIRER: Freiheit und Form (2001), S. 386.

bedroht. (...) Es gibt schließlich eine Logik der sozialen Welt, wie es eine Logik der physischen Welt gibt. Es gibt gewisse Gesetze, die nicht ungestraft verletzt werden können. Selbst in dieser Sphäre müssen wir BACONS Rat befolgen. Wir müssen lernen, den Gesetzen der sozialen Welt zu gehorchen, ehe wir es unternehmen, diese Welt zu beherrschen."[34]

Zusammenfassung

SCHÖNHERR-MANN, HANS-MARTIN: **Das Ethos der Symbole. Ernst Cassirers Konzept einer kulturellen Kraft der Versöhnung?** ETHICA 19 (2011) 4, 345–367

Ernst Cassirer entwickelt vor dem Hintergrund, dass die großen kulturbildenden Kräfte des Mythos, der Religion und der Naturwissenschaften die Wirklichkeit nicht spiegeln, sondern entwerfen und konstruieren, eine Symboltheorie als gemeinsamen Kern dieser verschiedenen Kräfte. Symbole repräsentieren auf unterschiedliche Weise die Wirklichkeit. So entspringt die Kultur insgesamt einer schöpferischen Tätigkeit von Symbolisierungen. Diese schöpferische Kraft entdeckte historisch als erste die Renaissance-Philosophie. Daraus entsteht zumindest eine gewisse Hoffnung auf Versöhnung der unterschiedlichen, ja gegensätzlichen kulturellen Tendenzen. Anthropologisch bestimmt Cassirer den Menschen denn auch als *animal symbolicum*, d.h. der Mensch besitzt dadurch eine Kraft, die ungeheuren Gegensätze der kulturellen Vielfalt zu vermitteln. Doch die Symbolbildung kann auch missbraucht werden: Im Totalitarismus kehrt der Mythos mit Hilfe von hoch rationalen Mittel wieder.

Kulturtheorie
Politische Mythen
Sprachphilosophie
Symbol
Vernunft
Wesen des Menschen

Summary

SCHÖNHERR-MANN, HANS-MARTIN: **The ethos of symbols. Ernst Cassirer's concept of a cultural force of reconciliation?** ETHICA 19 (2011) 4, 345–367

In view of the fact that the major culture-forming forces of myth, religion and natural science do not reflect but design and construct reality, Ernst Cassirer develops a theory of symbols as a common core of these individual forces. Symbols represent reality in various ways. Thus, culture as a whole has its source from a creative activity of symbolizations. Historically, this creative power was first discovered by the philosophy of renaissance. This leads one to hope that the different or even contrasting cultural tendencies can be reconciled. This is also why Cassirer, anthropologically, defines man as *animal symbolicum*, that is to say that man has the power to convey the enormous contrasts of cultural diversity. Nevertheless, the forming of symbols may also be abused, such as in totalitarianism where myth returns with the aid of highly rational means.

Cultural theory
essence of man
philosophy of language
political myths
reason
symbol

[34] E. CASSIRER: Der Mythos des Staates, S. 386.

Literatur

CASSIRER, ERNST: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Erster Band (1906), Dritter Band (1920). Darmstadt: Wiss. Buchges., 1974.
— Substanzbegriff und Funktionsbegriff – Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik (1910). Darmstadt: Wiss. Buchges., [3]1969.
— Freiheit und Form – Studien zur deutschen Geistesgeschichte (1916), Gesammelte Werke Bd. 7. Hamburg: Felix Meiner, 2001.
— Idee und Gestalt – Goethe, Schiller, Hölderlin, Kleist (1921). Darmstadt: Wiss. Buchges., 1971.
— Philosophie der Symbolischen Formen – Erster Teil – Die Sprache (1923), Gesammelte Werke Bd. 11. Hamburg: Felix Meiner, 2001.
— Sprache und Mythos – Ein Beitrag zum Problem der Götternamen (1925); in: ders., Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs (1956). Darmstadt: Wiss. Buchges., [4]1969.
— Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance (1927). Darmstadt: Wiss. Buchges., [2]1963.
— Philosophie der Symbolischen Formen – Dritter Teil – Phänomenologie der Erkenntnis (1929), Gesammelte Werke Bd. 13. Hamburg: Felix Meiner, 2002.
— Versuch über den Menschen – Einführung in eine Philosophie der Kultur (1944). Hamburg: Felix Meiner, 1996.
— Der Mythos des Staates – Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens (1946). Zürich/München: Artemis, [2]1978.

Prof. DDr. Hans-Martin Schönherr-Mann, Prof. f. Politische Philosophie, LMU München,
Oettingen Str. 67, D-80538 München
hmschmann@lrz.uni-muenchen.de

INFORMATIONSSPLITTER

Internationales Zentrum für Ethik in den Wissenschaften (IZEW) der Universität Tübingen

Forschungsprogramm

Wissenschaftliche Erkenntnisse, Technologien und daraus hervorgehende neue Handlungsmöglichkeiten verändern die Lebenswelten von Menschen häufig grundlegend. Für das Verständnis der daraus entstehenden ethischen Problemlagen und für eine angemessene Urteilsbildung bedarf es eines interdisziplinären und integrativen Vorgehens. Diesem Ziel hat sich das am IZEW verfolgte Programm einer „Ethik in den Wissenschaften" verschrieben.

Bei der „Ethik in den Wissenschaften" wird ethische Reflexion als ein Anliegen der Forscher(innen) selbst aufgefasst. Sie geben ethische Fragen und Probleme, die in und aus ihrer wissenschaftlichen Arbeit erwachsen, nicht an philosophische oder theologische Ethikexpert(inn)en ab, sondern identifizieren, analysieren und beurteilen sie gemeinsam mit diesen. Die Herausforderung besteht darin, die moralischen Dimensionen der wissenschaftlichen Erkenntnisse und Techniken zu erkennen sowie Handlungsalternativen abzuwägen.

Eine integrative ethische Reflexion in wissenschaftlichen Handlungsfeldern erfordert es, die Ziele, Mittel, Folgen und konzeptionellen Voraussetzungen der jeweiligen Wissenschaften im Blick zu halten. Nur dies ermöglicht sowohl eine sachkundige Berücksichtigung und adäquate Beurteilung aktueller Fragen als auch die Antizipation möglicher zukünftiger ethischer Probleme.

Bei der Beurteilung wissenschaftlicher Entwicklungen muss die Ethik stets interdisziplinär verfahren: Wissenschaftliche Innovationen werden von wirtschaftlichen, rechtlichen und sozialen Faktoren beeinflusst, und umgekehrt wirkt sich Wissenschaft auf alle diese Bereiche aus.

Mit der Veränderung wissenschaftlicher Erkenntnisse und dem Wertewandel in der Gesellschaft stellen sich neue moralphilosophische, wissenschaftstheoretische und anthropologische Fragen. Daher bilden theoretische Grundlagenarbeiten ebenso wie konkrete Fallstudien einen festen Bestandteil der «Ethik in den Wissenschaften».

ETHICA 19 (2011) 4, 369–377

BÜCHER UND SCHRIFTEN

ETHIK ALLGEMEIN

DABROCK, PETER/DENKHAUS, RUTH/SCHAEDE, STEPHAN (Hg.): **Gattung Mensch. Interdisziplinäre Perspektiven.** Tübingen: Mohr Siebeck, 2010 (Religion und Aufklärung; 19), 411 S., ISBN 978-3-16-150390-0, ISSN 1436-2600, Brosch., EUR 89.00

Die F.E.S.T (Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft Heidelberg), eine der renommiertesten interdisziplinären Vermittlungsplattformen in Deutschland, die von einer Kirche aus initiiert und finanziert wird, hat vorliegenden Sammelband in ihre Schriftenreihe „Religion und Aufklärung" aufgenommen. Er ging aus einem Symposium hervor, das vom 4.–6. Dezember 2008 an der F.E.S.T abgehalten wurde. Ziel dieser Veranstaltung war es, zu einem besseren Verständnis von Gattungsargumenten in ihren unterschiedlichen Spielarten im Rahmen der bioethischen Debatte beizutragen, ihre Leistungsfähigkeit innerhalb ethischer Diskurse sowie ihre Operationalisierbarkeit zum Zwecke rechtlicher Regelung von Biotechnologien zu überprüfen und Konsequenzen für verschiedene Handlungsfelder zu eruieren.

Die Beiträge des Bandes widmen sich dabei den Problemfeldern „‚Die menschliche Gattung' im Spiegel der Disziplinen" (3–170), „Bioethische Gattungsargumente" (171–362) sowie „Menschenwürde und Gattungswürde im Recht" (363–402); ein Autorenverzeichnis (403f.) sowie ein Personenregister (405–411) beschließen den Band.

Der erste Teil behandelt die menschliche Natur aus dem Blick von Philosophie, Biologie, Gesellschaftstheorie, Literaturwissenschaften, Theologie und Kultur. So findet sich etwa im Beitrag des Biologen Klemens Störtkuhl, *Der kleine Unterschied? Die Spezies homo sapiens aus der Sicht der Biologie* (3–16), im Grunde ein Crashkurs in Sachen Taxonomie sowie zur Methodik. Von dieser hängt maßgeblich das Ergebnis ab, etwa ob das Verwandtschaftsverhältnis zwischen Schimpanse und Gorilla stärker gewichtet wird als zwischen Mensch und Schimpanse oder nicht. Obwohl quantitativ betrachtet lediglich ca. 3% des Genoms den Menschen vom Schimpansen unterscheiden (14) und dieser Unterschied in der Tat sehr gering erscheint, werden bei diesem Vergleich Synergie- und Synchronisationseffekte hinsichtlich der An- und Abschaltung der (zu ca. 97% identischen) Gene sowie epigenetische Prozesse vernachlässigt. So hofft Störtkühl eher auf die Ethik, um zu entscheiden, ab wann der Mensch als Mensch existiert. Als Biologe verweist er u.a. auf die wohl nur systemisch verstehbare Tatsache, dass bereits ein einzelnes Gen, das etwa die Nidation verhindert, dazu führen kann, dass die gesamte betreffende befruchtete Eizelle nicht mehr die Potentialität in sich trägt, ein Mensch zu werden. Das Kontinuumsargument der katholischen Morallehre wäre somit hinfällig. Reicht es dann etwa aus, das betreffende Gen abzuschalten, um Experimente mit befruchteten menschlichen Eizellen zu legitimieren? Scheinbar ist das Entscheidende nicht das materielle Substrat der Gene für die Morphologie und den Phänotyp eines Organismus, sondern die Synergien und Interaktionen, die sich in diesem Substrat manifestieren – klassisch formuliert wäre es die Seele, die Individualität und Identität verleiht. Dann bleibt trotz des genetisch geringen Unterschieds ein qualitativ eklatenter Unterschied, etwa wenn zwei eineiige Zwillinge verschiedene An- und Abschaltungssequenzen, andere molekulare und submolekulare Synergi-

en und Synchronizitäten trotz identischen Genmaterials aufweisen. So weit reichen freilich die nur angedeuteten Schlussfolgerungen von Strötkühl nicht. – Ferner finden sich im ersten Teil des Bandes zwei Beiträge zu Chimären bzw. Hybriden, die in die Kategorie „philosophische Gedankenexperimente" eingeordnet werden können.

Ethisch interessanter wird es im zweiten Teil des Sammelbandes, der sich mit der moralischen Relevanz von Gattungsargumenten befasst: kann einem Seienden aufgrund seiner Gattungszugehörigkeit der Status des Menschseins zugesprochen werden? Worin äußerst sich diese Gattungszugehörigkeit: in einer bestimmten Morphologie des materiell affinen Kongloremats, wie es bekanntlich Rudolf Spaemann vorschlägt, so dass ein Blick auf das Äußere ausreicht, um über Mensch oder Nicht-Mensch zu entscheiden? Oder ist die Gattungszugehörigkeit im Personsein auszumachen, welches dann jedoch unterbestimmt etwa mit Peter Singer auch Tieren zugesprochen und Behinderten abgesprochen werden kann? Das fragt sich etwa Wilfried Härle *Alle Menschen sind Personen. Auseinandersetzung mit dem Speziesimusvorwurf* (207–226). Er kritisiert an Singer die abstrakte Individualität und möchte sie durch eine theologisch fundierte Relationsontologie substituieren, wonach sich Menschsein durch spezifisch menschliche Interaktionen definiert. Doch bedarf es nach Härle gar nicht der Spezifität der Interaktionen; eine Zugehörigkeit zur menschlichen Abstammungsgemeinschaft reiche aus. Peter Darbrock, *„Leibliche Vernunft". Zu einer Grundkategorie fundamentaltheologischer Bioethik und ihrer Auswirkung auf die Speziesmus-Debatte* (227–262), nimmt Härles Gedanken einer transzendent-relationalen Begründung der Menschenwürde auf, die er durch die interdisziplinär (auch von Biologen) vielleicht leichter nachvollziehbare Kategorie der „leiblichen Vernunft" ergänzt, also einer Vernunft, die sich im Leib und als Leib manifestiert, und einem Leib, der nicht ohne Vernunft gedacht werden kann. Das Band unter den Menschen ergibt sich aufgrund ihrer Leiblichkeit unabhängig von „Potentialitäten, Relationalitäten und Privationen": „Die Menschheit ist somit primär keine biologische Spezies, sondern ein kommunikativ-responsives Netzwerk, das sich aus dieser (nicht nur) materiellen Basis der schon immer gedeuteten Körper, also der Leiber seiner Mitglieder, knüpft. Ohne diese materielle Basis würden wir die den Menschen auszeichnende Besonderheit nicht kennen" (248). Der „indirekte extensionale Speziezismus" stellt „zunächst einmal die These auf, dass menschliches Leben an sich schützenswert ist" (260) – eine etwas kärgliche Ausbeute solch langwieriger und im unanschaulichen Abstrakten verbleibenden Reflexionen, oder vielleicht einfach nur der kleinste mögliche Konsens unter Bioethikern?! Leider fehlt (wie im gesamten Buch) auch eine Reflexion darauf, was eigentlich menschliches Leben „ist"; ohne die Bestimmung von „Leben" jedoch hängt jede Argumentation zunächst einmal in der Luft. Marienne Schark, *Zur moralischen Relevanz des Menschseins. Schutzwürdigkeit menschlicher Embryonen aufgrund ihrer Gattungszugehörigkeit* (297–325), setzt sich v. a. mit dem Potentialitätsargument auseinander, wonach eine befruchtete Eizelle aufgrund ihres intrinsischen Potentials, aus sich selbst heraus ein erwachsener Mensch zu werden, schützenswert sei. Die genetische Identität spreche zwar für einen Beginn menschlichen Lebens ab der Nidation, jedoch spricht das Zwillingsargument für einen Beginn erst ab der Gastrulation, weil ab da eine endgültige (epigenetisch zu erklärende) funktionale Differenzierung der Zellen einsetze (317). Mit Spaemann wird auch unter „Abwesenheit relevanter Merkmale des Menschen noch auf deren Teilhabe am menschlichen Wesen" geschlossen, so dass das „menschliche Wesen" primär als „normative Kategorie" und nicht als biologische Bestimmung eines Potentials verstanden wird (319f.). Schark

hätte u.U. noch hinzufügen können, dass das Potential nicht nur von biologischen Daten abhängt, sondern zusammen mit der Nicht-Prognostizierbarkeit raumzeitlicher Entwicklung eines menschlichen Wesens reflektiert werden kann: wie sich das komplexe System „Mensch" entwickelt, ergibt sich aus systemischen und nicht isoliert aus biologischen, biochemischen, elektrophysiologischen etc. Gesetzen.

Der dritte Teil des Bandes wird kontrovers diskutiert: während Jan C. Joerden für eine Erweiterung des Menschenwürdebegriffs im Grundgesetz, etwa durch eine intensivierte Kant-Exegese, plädiert, ist Steffen Augsberg für eine Orientierung an rechtsinternen Regularien für die Integration rechtsexterner Wissensbestände, d.h. für die Vermeidung des Zugriffs auf rechtsfremde Wissenschaften wie Philosophie oder Biologie. Was freilich von Rechtsfundierung durch Recht übrig bleibt, wird angesichts der sich hier wohl einstellenden Nichtigkeit (wie bei anderen solipsistischen Selbstbegründungsversuchen auch) nicht erörtert.

Trotz der hier gebotenen Kürze einer Rezension sei das mit unterschiedlichen Beiträgen von differenten qualitativen und quantitativen Standards ausgestattete Buch allen Lesern empfohlen, die eine offene Diskussion auf einem up to date-Niveau erwarten und das gesamte Argumentationsfeld interdisziplinär hinreichend abdecken möchten! *Imre Koncsik, Würzburg*

Bleisch, Barbara / Huppenbauer, Markus: **Ethische Entscheidungsfindung. Ein Handbuch für die Praxis.** Zürich: Versus, 2011, 244 S., ISBN 978-3-03909-199-7, EUR 24.80.

Gemäß Untertitel handelt es sich bei diesem Buch über *Ethische Entscheidungsfindung* um ein „Handbuch", genauer um ein *Handbuch für die Praxis*. Nach Angaben des Autorenduos Barbara Bleisch und Markus Huppenbauer richtet es sich „an Menschen in ihrem Arbeitsumfeld, an Mitarbeitende von Unternehmen, Behörden und NGOs sowie an Lehrpersonen, die das entsprechende Wissen anderen Berufspersonen vermitteln wollen" (5). Diese Aufzählung und die Beschränkung auf den beruflichen Bereich erscheint mir etwas willkürlich, da man den Adressatenkreis doch einfach auf alle mündigen Bürger einer Demokratie ausweiten könnte, die in irgendeiner Weise am gesellschaftlichen Leben teilnehmen und so direkt oder indirekt mit aktuellen moralischen Fragen konfrontiert werden. Die im Zentrum des Buches stehenden ethischen Entscheidungsfindungen werden als Prozesse verstanden, die rational nachvollziehbaren Kriterien genügen und die philosophischen Grundlagen der Ethik berücksichtigen sollen (vgl. 5). Aus diesem Grund bietet das Buch auch eine Einführung in die Grundbegriffe und Theorien der Ethik. Sie wird in Teil I geschickt eingebaut in die ausführlichen Erläuterungen zu den einzelnen Schritten des fünfstufigen Schemas zur Entscheidungsfindung (14–109). Teil II, „Der ethische Diskurs" (112–164), setzt sich dann explizit zum Ziel, einen Einblick in die philosophische Ethik als „wissenschaftlich fundierte, philosophische Reflexion" zu geben (vgl. 6). Im kürzesten Teil III (170–203) wird schließlich das in Teil I vorgestellte Schema anhand von drei – nicht wie auf S. 7 angekündigten vier – Fallbeispielen aus klassischen Bereichen der Angewandten Ethik demonstriert: aus der Umweltethik, Medizinethik und Unternehmensethik. Da das Buch durchaus fundiert, knapp und in unkomplizierter Sprache in die Grundlagen der philosophischen Ethik einführt, hätte der Untertitel auch „Eine Einführung in die (anwendungsorientierte) Ethik" lauten können. Damit oder mit alternativen Varianten wie „Ein Leitfaden für die Praxis" hätte man irreführende Assoziationen vermeiden können, die vor Beginn der Lektüre durch den Untertitel „Ein Handbuch für die Praxis" geweckt werden. Denn das Buch unterscheidet sich

deutlich sowohl von den in der Philosophie sonst üblichen Handbüchern als Nachschlagewerken, anhand derer man sich einen systematischen Überblick über den neusten Forschungsstand eines komplexen Wissensgebietes verschaffen kann, als auch von den aus dem Alltag bekannten Handbüchern im Sinne von Gebrauchsanleitungen für die Benutzung bspw. von technischen Geräten oder Softwareprogrammen. Dem Inhalt tut die Wahl des Untertitels aber natürlich keinen Abbruch.

Teil I ist überschrieben mit *Fünf Schritte zur ethischen Entscheidungsfindung* (14). Dieses Schema zur Entscheidungsfindung habe den Charakter eines „Werkzeugkastens", der die passenden Instrumente zur Lösung ethischer Probleme bereitstelle (vgl. 6 und 14). Die Autoren betonen aber, dass mit seiner Hilfe nicht nach einem simplen Mechanismus schnell und widerspruchsfrei Lösungen für alle ethischen Probleme gefunden werden können, und dass mit seiner Hilfe niemand vom Selber-Denken befreit würde. Das Schema leite zwar zur rationalen Urteilsfindung an, lasse aber durchaus unterschiedliche Antworten zu (vgl. 6). Der erste Schritt betrifft die *Analyse des Ist-Zustandes* (16–31), weil die Kenntnis der empirischen Sachlage die Grundlage der Entscheidungsfindung darstellt. Nach eingehenden Recherchen der Fakten (18ff.) sollen die „Stakeholder" benannt und ihre Interessen und Ansprüche analysiert (25ff.) sowie auch das geltende Recht berücksichtigt werden (21ff.). In diesem Kontext werden die Unterschiede von „Ethik" und „Moral" und „Moral" und „Recht" erläutert.

Das Programm des zweiten Schrittes lautet: *Die moralische Frage benennen* (34). In diesem Kapitel wird grundlegend dargelegt, was überhaupt eine moralische Frage ist und wie man angesichts eines komplexen Problems die entscheidende moralische Frage herauszuschälen vermag (vgl. 35). Typisch für moralische Fragen sei, dass es sich 1. um normative Fragen mit Handlungsbezug handle, deren Lösung 2. allgemein verbindlich sei und die 3. zentrale Güter und Werte tangieren (vgl. 36). Für besonders gelungen halte ich die sehr konzisen und erhellenden Ausführungen zum Wandel moralischer Fragen im Laufe der Zeit (vgl. 45ff.): In Analogie zur Erde, die man lange Zeit für eine Scheibe hielt, ohne dass jemand die Form der Erde für eine subjektive Frage erklären würde, sei es auch im Bereich der Moral ein Fehler, aus der Wandelbarkeit moralischer Normen wie derjenigen zur Sexualmoral zu schließen, moralische Urteile seien bloß subjektiv. Wertvorstellungen könnten sich beispielsweise ändern, indem sich das Faktenwissen bezüglich einer Problemstellung vermehre oder indem sich für die Menschen neue Handlungs- und Einflussmöglichkeiten eröffneten (vgl. 45). Nicht ganz überzeugend scheint mir hingegen, wenn erst am Schluss des Kapitels über das Benennen der moralischen Frage noch die Problematik der Entscheidungs- oder Handlungsoptionen angeschnitten wird (vgl. 47). Ist die Benennung und Analyse der zur Verfügung stehenden Handlungsalternativen nicht so zentral, dass dafür ein eigener Schritt dazwischengeschoben werden müsste, wie es in anderen Schemata zur ethischen Entscheidungsfindung konzipiert wurde?[1] Zudem scheint mir die dabei empfohlene Fixierung auf strikte Ja-/Nein-Positionen der Lösungsfindung in der Praxis oft hinderlich zu sein, weil gerade differenzierte Zwischenwege und -positionen gefragt sind. Erwähnt wird die kreative Suche nach Handlungsalternativen nur beiläufig am Ende von Schritt 4 bei der Besprechung eines Anschauungsbeispiels (vgl. 88).

Schritt drei des Schemas widmet sich der *Analyse der Argumente* (50–72). Bei der Entscheidungsfindung gehe es sowohl um eine kritische Prüfung vorliegender Argumente als auch um das Freilegen zusätzlicher übersehener Argumente (vgl. 59). Ethische Argumente für oder gegen eine Position bringen in der Regel moralische

Normen und Werte zum Ausdruck, die sie stützen oder verwerfen (vgl. 51). Daher heben die Autoren die Bedeutung der philosophischen Moraltheorien hervor, die grundlegende moralische Kriterien und Maßstäbe für die Beurteilung menschlichen Handelns zu begründen versuchen (vgl. 50). Auf den Seiten 53–67 werden die drei Moraltheorien mitsamt ihren jeweiligen Vorzügen und Problemen vorgestellt, die „in der Debatte als die grundlegenden angesehen" würden (53): der Konsequentialismus, die Deontologie und die Tugendethik. Auch wenn die Auswahl dieser Theorien und der Stellenwert der Tugendethik im Vergleich zu anderen unerwähnten, aber viel diskutierten Ethiktheorien sicherlich nicht unumstritten ist, sind auch diese Ausführungen zu den einzelnen Theorien erfrischend klar und einleuchtend. Treffsicher ist auch die abschließende Einschätzung der Funktion der Moraltheorien in der moralischen Alltagspraxis: Zum Zweck einer Entscheidungsfindung müssten die Theorien in ethischen Argumentationen häufig kombiniert werden, weil eine jede bestimmte Aspekte eines Problems besser einfange als andere (vgl. 70f.). So ich recht sehe, werden die Theorietypen, die sich auf der Theorieebene oft unversöhnlich gegenüberstehen, auf diese Weise zu Argumentationsformen umgemünzt, die in der Diskurspraxis gemeinsam zur Lösung eines strittigen Falls beitragen können.

Im vierten Schritt, *Evaluation und Entscheidung* (76–89), soll der ethische Konflikt einer Entscheidung zugeführt werden. Eine Lösung könne grundsätzlich nur dann moralisch legitim sein, wenn sie vom „Standpunkt der Moral" aus gefällt werde (vgl. 77). Der Standpunkt der Moral wird charakterisiert durch Universalität, Informiertheit, Selbstdistanzierung und Unparteilichkeit (vgl. 78f.). Gängige kritische Einwände gegen die nur scheinbare Wertfreiheit des „liberalen" Standpunktes der Moral oder die Ausblendung von Gefühlen und persönlichen Beziehungen werden diskutiert und teilweise entkräftet (80ff.). Der Leser bekommt gewisse Hinweise, wie eine Abwägung der Argumente oder „Güter" vorgenommen werden kann (vgl. 83ff.).

Im fünften Schritt behandeln die Autoren Fragen, die von der traditionellen Ethik völlig ausgeblendet wurden und erst seit der Etablierung der Angewandten Ethik an Beachtung gewinnen: sogenannte *Implementierungsfragen* (92–108). Gemäß der bekannten Formel „ought implies can", zu Deutsch „Sollen impliziert Können" – im Buch leider verkehrt herum als „Können impliziert Sollen" wiedergegeben (vgl. 93) – kann man von niemandem etwas moralisch fordern, was außerhalb der Grenzen seiner Handlungsmöglichkeiten oder seines Erkenntnishorizontes liegt (vgl. 93ff.). Zudem wird zu Recht betont, dass viele moralische Probleme in unserer Gesellschaft z.B. im Umweltbereich erst eine Folge gemeinschaftlichen Handelns darstellen, so dass sie auch nur auf einer gesellschaftlich-politischen Ebene mittels geeigneter institutioneller Rahmenbedingungen gelöst werden können (vgl. 97). Jeder Einzelne sei dazu aufgerufen, sich für die Schaffung solcher Institutionen einzusetzen, gleichzeitig aber auch selbst mit gutem Beispiel voranzugehen (vgl. ebd.). Als erfolgversprechende Maßnahmen zur Implementierung werden rechtliche Kodifizierung, freiwillige Vereinbarungen, ökonomische Anreize, Kommunikation in den Medien, Verwendung von Bildern und Geschichten und attraktive Vorbilder besprochen (vgl. 98–107).

Auf die Analyse der fünf Schritte zur Entscheidungsfindung folgen Teil II und III, auf die nun nicht mehr in gleicher Ausführlichkeit eingegangen werden kann. Teil II widmet sich ganz grundlegenden Themen wie der *Wahrheit in der Ethik* (114–127). Man erfährt, dass sich „Wahrheit" und „Wissen" in der Ethik zwar nicht an den in den Naturwissenschaften geltenden Kriterien und Methoden messen lassen (vgl. 114f.). Gleichwohl seien ethische Urteile mehr als

bloß subjektive Geschmacksurteile (vgl. 116). Letztlich werden allerdings nur Plausibilitätsargumente ins Feld geführt: In der moralischen Alltagspraxis erheben wir mit unseren ethischen Aussagen tatsächlich meistens den Anspruch auf Wahrheit bzw. moralische Richtigkeit, und die vielen Dispute über ethische Streitfragen würden ohne Wahrheit in der Ethik keinen Sinn machen (vgl. 116f.). Am ehesten dem Charakter eines „Handbuchs für die Praxis" wird das Kapitel *Argumente in der Ethik* (130–146) gerecht, das thematisch dem dritten Schritt des Schemas aus Teil I zuzuordnen wäre. Hier werden anhand von Schemata und Beispielen deduktive und induktive Argumente, Analogieschlüsse, Dammbruchargumente, Ad-hominem- und andere Argumente vorgeführt und kritisch analysiert. Unter *Rhetorik der Ethik* (150–164) geht es nicht nur um die sinnvolle bzw. problematische Verwendung bestimmter rhetorischer Mittel (151–157), sondern auch um die in einer pluralistischen Gesellschaft erforderlichen „Diskurstugenden", d.h. die für eine faire Entscheidungsfindung unabdingbaren Haltungen und Kompetenzen (157–164). Als Kapitelüberschrift hätte sich angesichts dessen anstelle von „Rhetorik in der Ethik" die schöne Begriffskombination „Ethik des Argumentierens" (151) angeboten.

Ethische Entscheidungsfindung von Bleisch und Huppenbauer führt alles in allem den Lesern überzeugend vor, dass das Fällen einer ethischen Entscheidung etwas ganz anderes ist als das Kundtun einer persönlichen Meinung oder individueller Präferenzen (vgl. 6). Das Buch besticht durch eine äußerst klare und schlichte Sprache, sachliche und stringente Argumentationen und große Anschaulichkeit dank zahlreicher Bezüge auf aktuelle moralische Probleme. Es ist hervorragend graphisch gestaltet und didaktisch aufbereitet, ohne schulmeisterlich zu wirken: Abwechslung bietet die Fülle von im Text verstreuten Übungen und Aufgaben, Kästchen mit grau hinterlegtem Grundwissen, übersichtlichen Aufzählungen mit fett gedruckten Hauptwörtern und gut abgehobenen Literaturhinweisen. (Über die ästhetische Qualität oder den Sinn der Buchillustrationen der Zürcher Künstlerin Susanne Keller kann und will ich mich hier nicht äußern.) Die Autoren weisen zu Recht die in der Öffentlichkeit weit verbreitete falsche Erwartung zurück, die Ethik bzw. die professionellen Ethiker könnten angesichts des gesteigerten Orientierungsbedarfs einfache und unumstößliche Lösungen anbieten (vgl. 108f.). Die Rolle der Ethiker kann es jedoch nicht sein, von der Kanzel herab Moral zu predigen und den Beteiligten die Entscheidungsfindung abzunehmen. Sie können vielmehr „nur" Konflikte, Positionen und Argumente nüchtern und methodisch analysieren, die Menschen zu vernünftigen, d.h. rational begründbaren Entscheidungen anleiten und Diskussionen strukturieren. Zur Verbesserung der Qualität des ethischen Diskurses in Medien, Gesellschaft und Politik wäre dem Buch daher eine möglichst breite Leserschaft zu wünschen.

[1] Vgl. 3. Schritt, „Abwägen der Verhaltungsalternativen", bei Volker Pfeifer: Ethisches Argumentieren. „Was ist richtig, was ist falsch?", Tübingen 2008, S. 69, oder, daran anknüpfend, „Analyse der Handlungsalternativen" bei Dagmar Fenner: Ethik. Wie soll ich handeln?, Tübingen 2008, S. 19.

Dagmar Fenner, Basel

THEOLOGIE

LINTNER, MARTIN M.: **Den Eros entgiften. Plädoyer für eine tragfähige Sexualmoral und Beziehungsethik.** Brixen: Weger; Innsbruck/Wien: Tyrolia, 2011, 184 S., ISBN 978-3-7022-3114-9, EUR 17.95.

Was erwartet den Leser in einer Monografie zur heutigen katholischen Sexualmoral aus der Feder eines Ordensmannes? Eine Untermauerung der katholischen Verbotsmoral, wie sie bei sexualethischen Brennpunkten vorherrscht? Nein! Der Brixener Moraltheologieprofessor Martin M. Lintner OSM macht es sich in diesem 170-seitigen

Buch zur Aufgabe, den Eros zu entgiften – jenen Eros, den Friedrich Nietzsche vom Christentum vergiftet sah. Wie der ehemalige Bischof von Bozen-Brixen, Karl Golser, in seinem Vorwort schreibt, geht es darum, die Sexuallehre der katholischen Kirche als Lebenshilfe darzustellen, nicht nur für ein Fachpublikum, sondern für einen interessierten Kreis.

In der Hinführung zum Buch konstatiert Lintner, dass im Bereich der Sexualmoral tiefe Risse innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft – insbesondere zwischen der Kirchenleitung und vielen Seelsorgern und Gläubigen – sichtbar sind. Besonders die Missbrauchsfälle und der Umgang mit ihnen haben genötigt, sich wieder mit der Sexualmoral zu beschäftigen, d.h. für den Autor, wie der Untertitel andeutet, für eine tragfähige Sexualmoral und Beziehungsethik zu plädieren. Vor allem auf die Enzyklika „Deus caritas est" von Papst Benedikt XVI. rekurriert der Verfasser, in der Eros und Sexualität in die personale Liebe und Beziehung mit hineingenommen und so als authentischer Ausdruck und Vollzug der Liebe anerkannt werden. In zweifacher Weise gilt es den Eros zu entgiften: zum einen von Sexual- und Leibfeindlichkeit zu befreien; zum anderen aber auch von Sexualisierung und Banalisierung. Ziel ist es, den gereiften Eros in die Persönlichkeit eines Menschen und in seine Beziehung(en) zu integrieren (vgl. 16).

In insgesamt zwölf, teilweise sehr kurzen Kapiteln versucht Lintner beide Stoßrichtungen zu erreichen, wobei die Anfangskapitel der Befreiung des Eros von der Sexual- und Leibfeindlichkeit, wie sie sich im Laufe der (Kirchen-)Geschichte herausgebildet hat, dienen. Bereits der biblische Befund der ersten beiden Kapitel zeigt auf, dass im Grunde eine positive Sicht der Bibel zum Thema Sexualität vorliegt. So sollen alttestamentliche Normen vor einem möglichen Missbrauch der Sexualität schützen und die kultische Reinheit bewahren (vgl. 29). Im NT unterstreicht Lintner u.a. den wertschätzenden Umgang Jesu gegenüber Frauen.

Die negativen Weichenstellungen für die Sexualität in der Patristik zeigt Lintner kurz auf, bevor er die Sexualität im Zeichen der Minderbewertung der Frau vom Mittelalter bis zur Neuzeit beschreibt. Dabei geht er auf verschiedene weibliche Heilige ein. Sie können nach Lintner jedoch nicht verdecken, dass die christliche Tradition generell von einer Erniedrigung und Diskriminierung der Frau geprägt ist, obwohl die biblische Botschaft und das Verhalten Jesu dieser zutiefst widerspricht. „Wie ein roter Faden ziehen sich durch die Geschichte der Jahrhunderte Elemente von Leib- und Sexualfeindlichkeit; und diese gehen einher mit einer Minderbewertung der Frau. Beides aber ist Verrat am Evangelium!" (62)

In Kapitel 5 zum Zweiten Vatikanischen Konzil erläutert Lintner kurz dessen Ehelehre, bevor er im darauf folgenden Kapitel sowohl das positive Anliegen als auch die negativen Folgeerscheinungen der Enzyklika *Humanae Vitae* aufzeigt. Neuere Äußerungen z.B. zum Kondomgebrauch stellt Lintner in die Kontinuität der Lehre des kirchlichen Lehramtes.

Die neue Wertschätzung der Sexualität und des Leibes findet mit Lintner in einer Theologie des Leibes (Kap. 7) seinen Platz. Der Glaube an die Menschwerdung Christi bedinge eine positive Deutung des menschlichen Körpers. Befreiend ist der christliche Glaube insofern, weil er Druck nimmt, das Heil im Körperlich-Materiellen zu suchen (vgl. 89).

Den Eros von Sexualisierung und Banalisierung zu befreien – die zweite Stoßrichtung – verschreibt sich Lintner im achten Kapitel, wo er die Enttabuisierung der Sexualität in ihren positiven, aber auch negativen Konsequenzen würdigt. Das neunte Kapitel mit dem Titel „Liebe zwischen Eros und Seligkeit" stellt einen Schlusspunkt der theoretischen Überlegungen dar, bevor er in den folgenden drei Kapiteln seinen erarbeiteten Ansatz auf alte und neue

sexualethische Herausforderungen anwendet. Die wahre Bestimmung des Eros liege darin, ihn über sich selbst hinauszuführen und zum Göttlichen hinzureißen. Sexualität solle nunmehr in ihrer notwendigen Integration in die Person und Beziehungskultur des Menschen verstanden werden, so dass auch nicht mehr von Sexualmoral, sondern von Sexual- und Beziehungsethik zu sprechen sei.

In Kapitel 10 und 11 arbeitet Lintner an mitunter ‚heißen Eisen' der Sexualmoral, so beispielsweise der Frage der Enthaltsamkeit bei Wiederverheiratet Geschiedenen, dem möglichen Zusammenhang von Missbrauchsproblematik und Zölibat/Ordensgelübde der Ehelosigkeit, der Bewertung der Selbstbefriedigung, Homosexualität und vor- und außerehelichen sexuellen Beziehungen. Bestechend sind hierbei die sehr differenzierten sittlichen Beurteilungen, die am Schluss in ein Plädoyer für das Gesetz der Gradualität mit Papst Johannes Paul II. münden. „Das ‚Gesetz der Gradualität' verlangt danach, den Reifegrad des Gewissens des Einzelnen zu achten, und es verpflichtet, die Vermittlung sittlicher Normen als Dienst am Menschen und als Begleitung eines Menschen zu verstehen" (134f.).

Im 12. Kapitel stellt sich der Autor neueren sexualethischen Herausforderungen wie sexuelle Gewalt und Missbrauch, Pädosexualität, Pornografie im Internet und Internetsexsucht.

In dem problematisierenden, detaillierten und theologisch Interessierte sicherlich ansprechenden Buch fällt vor allem der Angebotscharakter der Theologie ins Auge. Möglichen negativen Folgeerscheinungen der als hypersexualisiert gekennzeichneten Gesellschaft bietet Lintner eine integrierende Theologie des Leibes an. Daneben sind positiv die vielen Beispiele zu bewerten, z.B. die Liebesbeziehung von Abaelard und Héloise, welche die wechselvolle Geschichte der Sexual- und Leibfeindlichkeit lebendiger machen. Im sexualethischen Bereich scheut er sich nicht, ‚heiße Eisen' zu thematisieren, wobei aber auffällt, dass das heutige Frauenbild der katholischen Kirche noch mehr zu problematisieren wäre (vgl. Kongregation für die Glaubenslehre: Schreiben an die Bischöfe der Katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt (VAS 166), Bonn 2004). Bei den heutigen Herausforderungen, z.B. Internetsexsucht der „Generation Porno", arbeitet Lintner auf der Höhe der gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Diskussionen. Grundsätzlich stellt sich die Frage, ob es dem Projekt der Entgiftung des Eros nicht gedient hätte, deutlicher auf die Verbindung zu Agape und Philia einzugehen.

Die kirchliche Sexualethik zukunftsfähig und tragfähig zu machen, bleibt ein Hoffnungsprojekt, wie auch Sigrid Müller, Professorin für Moraltheologie in Wien, in ihrem Nachwort schreibt. Dieses Buch leistet sicherlich einen aufbauenden, persönlichkeits- und lebensorientierten Beitrag zu einem geglückten, zur Liebe befreiten Leben – eine vom II. Vatikanum angestoßene Entwicklung. *Kerstin Schlögl-Flierl, Regensburg*

SCHLOTHFELDT, STEPHAN: **Individuelle oder gemeinsame Verpflichtung? Das Problem der Zuständigkeit bei der Behebung gravierender Übel.** Paderborn: mentis, 2009 (Perspektiven der Analytischen Philosophie: Neue Folge), 168 S., ISBN 978-3-89785-217-4, kart., Euro 22,80

Ein „gravierendes Übel" ist nach Schlothfeldt etwa eine „schwere Erkrankung" oder „Hunger" (S. 9). Gravierend kann ein solches Übel sein, weil eine einzelne Person davon sehr stark betroffen ist, oder deshalb, weil viele Menschen in einer Region gleichzeitig darunter leiden, etwa wegen einer Naturkatastrophe. In einer solchen Situation besteht eine moralische Verpflichtung zu helfen. Diese moralischen, nicht rechtlichen, Pflichten, die Schlothfeldt thematisiert, ergeben sich „für die Indivi-

duen aus ihren moralischen Einstellungen, auch wenn sie nicht von anderen eingefordert werden" (S. 11). Dabei interessiert ihn nicht die Schuldfrage oder die Frage nach den Ursachen des Übels; sein eigentliches Thema ist die Abwägung von individuellen und gemeinsamen Verpflichtungen. Es gibt so große und so viele Menschen betreffende gravierende Übel, dass sie nur durch die koordinierte Anstrengung einer Vielzahl von Individuen behoben werden können (S. 13). Daraus ergibt sich eine für dieses Buch und darüber hinaus zentrale Frage: „Gibt es eine Möglichkeit, die Pflichten von Gruppen so zu bestimmen, dass ersichtlich ist, was deren Mitglieder zu tun haben?" (S. 14) Bevor Schlothfeldt sich den Pflichten von Gruppen zuwendet, legt er das Fundament seiner Argumentation im Zuge seiner Untersuchung zu „Individuen als Pflichtadressaten" im ersten Teil seiner Habilitationsschrift (S. 19–88). Zunächst fixiert er seine Grundposition: „Angesichts eines gravierenden Übels ist eine wohlhabende Person grundsätzlich verpflichtet, den Notleidenden zu helfen" (S. 30). Die Pflicht ist so lange aufrecht, wie es einem Wohlhabenden besser geht als den Notleidenden – also sehr lange. Wer diese grundsätzliche Verpflichtung anerkennt, entkommt im Rahmen einer moraltheoretischen Argumentation der Pflicht zur Hilfeleistung nicht, wie Schlothfeldt im Folgenden etwa am Beispiel von Überforderungsargumenten zeigt. Selbstverständlich kann eine Person im Alltag ihre moralischen Pflichten einfach ignorieren oder etwa mit rassistischen Argumenten negieren – das aber ist nicht Thema dieses Buches.

Theoretisch könnte es sein, dass Übel so groß sind, dass sie sinnvoll und mit Aussicht auf guten Erfolg nur von Gruppen und nicht von Individuen behoben werden können. Wer dieser Überlegung nachgeht, muss zunächst den Begriff „Gruppe" genauer festlegen. Wenn es sich um eine strukturierte Gruppe, also etwa einen Staat oder ein Unternehmen handelt, ist auch klar, wer in der Gruppe auf Pflichten angesprochen werden kann und wie diese Gruppe organisiert helfende Handlungen setzen kann. Wenn es sich um eine diffuse Gruppe wie „die Wohlhabenden" handelt, entstehen automatisch Koordinationsprobleme und Fragen nach dem Wissen und Wollen der anderen Gruppenmitglieder (die sich ja nicht unbedingt als solche fühlen und dementsprechend handeln), also über den Informationstand, die Handlungswilligkeit und die schon erfüllten Beiträge der anderen Gruppenmitglieder. Nach einigen Überlegungen kommt Schlothfeldt zum Schluss, dass Gruppen im Allgemeinen als „eigenständige Pflichtadressaten" nicht in Frage kommen (S. 93). Das wäre zwar wünschenswert, ist aber aus „handlungstheoretischen Gründen" ausgeschlossen (S. 93ff./Kap. 4). Es bleibt „das gemäßigte Verständnis von Gruppen als Pflichtadressaten, das (nur) eine gemeinsame Verpflichtung der Gruppenmitglieder vorsieht" (S. 94). Im 5. Kap. gibt Schlothfeldt eine „allgemeine Charakterisierung einer gemeinsamen Verpflichtung", die er dann im 6. Kap. ausführt und verdeutlicht. Welche Pflichten entstehen aus der Tatsache, dass es eine „Weltarmut" (S. 157) und eine „Zerstörung der Lebensgrundlage unserer Nachkommen" (S. 159) gibt?

Habilitationsschriften sind oft schwer lesbar, weil die Autoren in solchen Qualifikationsarbeiten zeigen wollen und müssen, dass sie sehr viele Quellen gelesen und verstanden haben, indem sie diese Quellen in ihrer Arbeit mehr oder weniger ausführlich wiedergeben. Schlothfeldt verzichtet auf solche Belesenheitsabschnitte und konzentriert sich darauf, seine Argumentation klar und stringent darzustellen. Zu diesem Zweck hilft er den Lesern auch mit vielen orientierenden Texten, Überblicken über folgende Kapitel und Zusammenfassungen der Argumentation. Das macht sein Buch auf jeden Fall lesenswert, auch wenn man nicht alle seine Argumente akzeptiert bzw. seine Position teilt. *Jürgen Maaß, Linz*

ETHICA WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

19. Jahrgang 2011 Innsbruck: Resch

Leitartikel

Uta Bittner/Dominik Baltes/Ilona Szlezák/Oliver Müller: Der Krankheitsbegriff und seine Grenzen – Implikationen für die ethische Bewertung von Techniken der assistierten Fortpflanzung 123

Johannes Brantl: Wer soll das bezahlen ... ? Ärztlicher Auftrag und Kostendruck im Gesundheitswesen 195

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

Franz Josef Illhardt: Handeln verstehen oder regeln? Eine „Wissenschaft des Handelns" (Maurice Blondel) – dargestellt am Beispiel der Euthanasiedebatte 149

Dominikus Kraschl: Der Auftrag der Intellektuellen in Gesellschaft und Kirche 327

Giovanni Maio: Die wunscherfüllende Medizin auf dem Irrweg. Eine ethische Kritik des Enhancements 37

Hans J. Münk: Stellt uns die Synthetische Biologie (SB) vor neue Fragen? 99

Josef Römelt: Behinderung und Bildungsgerechtigkeit. Sinn und Grenzen des Konzepts der Inklusion aus der Sicht der theologischen Ethik 291

Lothar Schäfer: Auch in der Ethik wie in den Naturwissenschaften: Paradigmenwechsel und Rückkehr zu den ewigen Wahrheiten (Editorial) 3

Wolfgang Schlögl: Durchbruch oder Dammbruch? Der Abbruch lebenserhaltender Maßnahmen auf der Grundlage des am 1.09.2009 in der Bundesrepublik Deutschland in Kraft getretenen Patientenverfügungsgesetzes 227

Hans-Martin Schönherr-Mann: Das Ethos der Symbole. Ernst Cassirers Konzept einer kulturellen Kraft der Versöhnung? 345

Peter Seele/Lucas Zapf: "Just a banker doing God's work." Ist grenzenloses

Profitstreben vereinbar mit Webers These der protestantischen Ethik und dem Geist des Kapitalismus? 307

Tobias Trappe: Über die Annahme der Unverfügbarkeit. Ein vielleicht wenig beachteter Aspekt der Pränataldiagnostik 241

Dieter Witschen: Der verletzliche Mensch – Schutz durch Achtung. Reflexionen zu einer menschenrechtlichen Tugend 19

Diskussionsforum

Das Schaffen von Fertilitätsreserven bei Gesunden als Herausforderung für das ärztliche Selbstverständnis (Uta Bittner/Oliver Müller) 255

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

Aus Wissenschaft und Forschung

Ernst Luther: Albert Schweitzer. Ethik und Politik (Rezension von Prof. Dr. Siegfried Scharrer) 261

Dokumentation

Wunschkinder – Kinderwunsch. Ethische, rechtliche und theologische Aspekte der technisierten menschlichen Fortpflanzung (Franziska Krause/Oliver Müller) 167

Bücher und Schriften

Beckmann, Jan P.: Ethische Herausforderungen der modernen Medizin (E. Luther) 283

Bleisch, Barbara/Huppenbauer, Markus: Ethische Entscheidungsfindung. Ein Handbuch für die Praxis (D. Fenner) 371

Dabrock, Peter/Denkhaus, Ruth/Schaede, Stephan (Hg.): Gattung Mensch. Interdisziplinäre Perspektiven (I. Koncsik) 369

Fuchs, Michael u. a.: Forschungsethik – eine Einführung (J. Maaß) 185

Geißendörfer, Sylke Edith: Die Selbstbestimmung des Entscheidungsunfähigen

an den Grenzen des Rechts: zur Debatte über „passive Sterbehilfe" durch Behandlungsverzicht, vormundschaftliches Genehmigungsverfahren, Patientenverfügungen und deren gesetzliche Regelungsmöglichkeiten (W. Schlögl) 180

Gethmann-Siefert, Annemarie/Thiele, Felix (Hg.): Ökonomie und Medizinethik (B. Bleyer) 182

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

Hilt, Annette/Jordan, Isabella/Frewer, Andreas (Hg.): Endlichkeit, Medizin und Unsterblichkeit. Geschichte – Theorie – Ethik (V. Schubert-Lehnhardt) .. 284

Irrgang, Bernhard: Der Leib des Menschen: Grundriss einer phänomenologisch-hermeneutischen Anthropologie (I. Koncsik) 172

Jacobi, Gert (Hg.): Kindesmisshandlung und Vernachlässigung. Epidemiologie, Diagnostik und Vorgehen (A. Resch) 279

Kreß, Hartmut: Patientenverfügungen, assistierter Suizid und Präimplantationsdiagnostik (PID) – Ethische Grenzfragen der Medizin (G. Kleinschmidt) 187

Küppers, Arnd: Gerechtigkeit in der modernen Arbeitsgesellschaft und Tarifautonomie (Ch. Polke) 176

Lienkamp, Andreas: Klimawandel und Gerechtigkeit. Eine Ethik der Nachhaltigkeit in christlicher Perspektive (G. Marschütz) 190

Lintner, Martin M.: Den Eros entgiften. Plädoyer für eine tragfähige Sexualmoral und Beziehungsethik (K. Schlögl-Flierl) 374

Manz, Ulrike/Bruno Schmid (Hg.): Bioethik in der Schule: Grundlagen und Gestaltungsformen (V. Schubert-Lehnhardt) 182

Marschütz, Gerhard: Theologisch ethisch nachdenken. Band 1: Grundlagen (H. Schmitt) 277

Mühlum, Christoph: Zum Wohle des Menschen: Glück, Gesetz, Gerechtigkeit und Gnade als Bausteine einer theologischen Ethik bei Thomas von Aquin (A. Resch) 175

Muraca, Barbara: Denken im Grenzgebiet. Prozessphilosophische Grundlagen einer Theorie starker Nachhaltigkeit (Ch. Rehmann-Sutter) 188

Nissing, Hanns-Gregor/Jörn Müller (Hg.): Grundpositionen philosophischer Ethik: von Aristoteles bis Jürgen Habermas (J. Maaß) 172

Radtke, Burkhard: Wahrheit in der Moral. Ein Plädoyer für einen moderaten Moralischen Realismus (I. V. Szlezák/U. Bittner) 170

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

Rothschild, Thomas: O Gerechtigkeit. Ein Essay über Verteilungsgerechtigkeit, Neid, Rache, Terror, Kompromiss und die Sozialdemokratie (V. Schubert-Lehnhardt) 272

Scheule, Rupert M. (Hg.): Ethik der Entscheidung. Entscheidungshilfen im interdisziplinären Diskurs (J. Maaß) 269

Schlensog, Stephan: Der Hinduismus. Glaube, Geschichte, Ethos (K. Thomalla) 274

Schlothfeld, Stephan: Individuelle oder gemeinsame Verpflichtung? Das Problem der Zuständigkeit bei der Behebung gravierender Übel (J. Maaß) 376

Seith, Carola: Status und Schutz des extrakorporalen Embryos. Eine rechtsvergleichende Studie (J. Brantl) 285

Tarkian, Tatjana: Moral, Normativität und Wahrheit. Zur neueren Debatte um Grundlagenfragen der Ethik (J. Maaß) 271

Thomas, Hans/Hattler, Johannes (Hg.): Der Appell des Humanen. Zum Streit um Naturrecht (I. Koncsik) 272

Weitin, Thomas (Hg.): Wahrheit und Gewalt. Der Diskurs der Folter in Europa und den USA (J. Comes) 281

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

JAHRESREGISTER 2011

Abbruch lebenserhaltender Maßnahmen 227ff.
Achtung 19, 24 ff., 29, 33
Ahimsa 12
Aktive Sterbehilfe 228
Aristoteles 43
Aristotelische Potenz 8
Assistierte Fortpflanzung 123
Assistierter Suizid 187
Ästhetische Chirurgie 44
Autonomie 51, 63, 65, 77

Bacon, Francis 64
Baltes, Dominik 123–147
Baran, Paul A. 333, 334, 335
Beckert, Jens 313
Beckmann, Jan P. 283
Behinderung 291 ff.
Benda, Julien 329
Benedikt XVI. 51 ff.
Bentham, Jeremy 6
Berkeley, George 5
Betreuung 227 f.
Beziehungsethik 374
Bildungsgerechtigkeit / Behinderung 291 ff., 294
Bioethik 155, 182
Bittner, Uta 123–147, 255–260
Blankfein, Lloyd 307
Bleisch, Barbara 371
Blondel, Maurice 149, 160
Blumenberg, H. 66
Boorse, Christopher 129, 130, 131
Bordieu, Pierre 335
Brantl, Johannes 195–225
Burkhart, Jakob 65

Calvin 313 ff.
Cassirer, Ernst 345 ff.
cookie-cutter 156

Dabrock, Peter 369
Darwall, S. 28
Darwin, Charles 4, 14
Dawkins, Richard 12
Denkhaus, Ruth 369
Dharma 12
disease 129, 131
Dörner, Klaus 220

Eigenverantwortung 206
Emanzipation / Behinderte 293
Embryo, extrakorporaler 25
Enhancement 37 ff., 42, 44
Entscheidungsfindung, ethische 371
Entscheidungsregelung 306
Entsolidarisierung / Gesundheitssystem 201
Eros 374
Erweiterte Zustimmungslösung 306
Ethik / Grundlagenfragen 271
Ethik der Entscheidung 269
Ethik, christliche 85, 94
Ethos der Symbole 345 ff.
Eudämonistisches Rechenverfahren 6
Euthanasiedebatte 149

Fertilitätsreserven 255
F.E.S.T. 369
Folter 281
Forschungsethik 185
Fortpflanzung / Technisierung 135, 167
Freiheit 68, 72
Frewer, Andreas 284
Früchtl, Josef 66
Fuchs, Michael 185

Gadamer, Hans-Georg 220
Ganzheit 13
Geißendörfer, Sylke E. 180
Gerechtigkeit 176, 190, 272
Gesundheit 195, 219
Gethmann-Siefert, Annemarie 182
Gewalt, sexuelle 92
Gewissensbegriff 87
Glücksbegriff 43
Goertz, Stephan 92, 51–83
Goldman-Sachs
Gottesfrage 57
Gramsci, Antonio 330
Granovetter, M. S. 313, 321

Handeln 149 ff., 153, 158

Handeln, ärztliches 214
Hattler, Johannes 272
Heidegger, Martin 364
Hilt, Annette 284
Hinduismus 274
Hobbes, Thomas 5, 313
Hume, David 5
Huntington, Samuel 346
Huppenbauer, Markus 371
Hutchison, Clyde 104
Huxley, Aldous 14

Illhardt, Franz Josef 149–165
illness 129, 131
Indirekte Sterbehilfe 228
Infertilität 127
Inklusion 291 ff., 294
Intellektuelle 327 ff., 333, 334, 336
Intellektuelle Arbeiter 333
Intellektuelle, katholische 338
Irrgang, Bernhard 172
IZEW 368

Jacobi, Gert 279
Jordan, Isabella 284

Kapitalismus 307, 309
Kinderwunsch 167
Kindesmisshandlung 279
Klimawandel 190
Kopelman, L. M. 156
Körper 44
Kostendruck / Gesundheitswesen 195
Krankheitsbegriff 123 ff., 128, 142
Kraschl, Dominikus 327–344
Kreß, Hartmut 187
Kultur 346, 349, 353, 357
Küppers, Arnd 176

Leduc, Stéphane 101
Leib des Menschen 172
Lienkamp, Andreas 190
Lintner, Martin M. 374
Locke, John 5
Luhmann, Niklas 61
Luther, Ernst 261–268
Lütz, Manfred 221

MacIntyre, Alasdair 91
Maier, Barbara 140, 141
Maio, Giovanni 37–50
Manz, Ulrike 182
Marschütz, Gerhard 277
Maßnahmen, lebenserhaltende 227
Medizin / ethische Herausforderungen 283
Medizin 37, 41
Medizinethik 182
Mensch 369
Menschenbild / PND 247, 248
Menschenwürde 27, 204
Mills, C. Wright 334, 335
Moderne 51, 63
Monod, Jacques 7
Moral der Moderne 51
Moralischer Realismus 170
Mühlum, Christoph 175
Müller, Jörn 172
Müller, Oliver 123–147, 255–260
Münk, Hans J. 99–121
Muraca, Barbara 188
Mycoplasma genitalium 104
Mythos, politische 362

Nachhaltigkeit 188, 190
Naturalistischer Fehlschluss 6
Naturrecht 272
Naturwissenschaften 349
Newton, I. 4
Nietzsche, Friedrich 66
Nissing, Hanns-Gregor 172
Nordenfelt, Lennart 130, 132, 140
Normtheorie 87
Nuffield Council on Bioethics 306

Ökonomie 182, 189
Organspende 306

Paradigmenwechsel 3–17
Passive Sterbehilfe 228
Patientenverfügung 180, 187
Patientenverfügungsgesetz / Deutschland 227
Patientenwille 231
Philosophia Perennis 3, 11, 12, 14
Philosophische Ethik 172
PID 148, 167, 187, 242
PND 241 ff., 247

Potentialität 8
Pränataldiagnostik 241 ff.
Priorisierung / Gesundheitswesen 199
Profitstreben 307 ff., 321
Protestantische Ethik 307

Radtke, Burkhard 170
Ratzinger, Joseph 51 ff.
Rawls, John 313
Realität 8
Reproduktionsmedizin 131, 138, 255
Resilienz 31
Römelt, Josef 85–90, 94, 291–305
Rothschild, Thomas 272
Rousseau, Jean-Jacques 345, 346

Said, Edward 331
Sanger, Frederick 103
SB 99 ff.
Schaede, Stephan 369
Schäfer, Lothar 3–17
Scharrer, Siegfried 261
Scheule, Rupert M. 269
Schlensog, Stephan 274
Schlögl, Wolfgang 227–240
Schlothfeld, Stephan 376
Schmid, Bruno 182
Schmitt, Hanspeter 85
Schönheit 45
Schönherr-Mann, Hans-Martin 345–367
Schuld 87
Schweitzer, Albert 261–268
Seele, Peter 307–326
Seith, Carola 285
Selbstverständnis, ärztliches 255 ff.
Sexualmoral 374
Social Embeddedness 313
Söhngen, Gottlieb 68
Solidarität 205
Soziale Einbettung 313, 314
Spätabbruch / Schwangerschaft 244
Sterbehilfe / aktiv, indirekt, passiv 228
Sterbehilfe, passive 180
Stillgeburt 244
Stout, Jeffrey 91
Striet, Magnus 67
Subsidiarität 302
Symbol 345ff., 353
Synthetische Biologie 99 ff.
Szlezák, Ilona 123–147

Tarkian, Tatjana 271
Tertullian 349
TESSY 105, 106
Theologische Ethik 74, 175, 291 ff.
Theozentrik 51, 54
Thiele, Felix 182
Thomas von Aquin 175
Thomas, Hans 272
Toulmin, S. 155
Trappe, Tobias 241–254
Troeltsch, E. 312, 314

Ulonska, Herbert 92
Unsterblichkeit 284
Unverfügbarkeit / Pränataldiagnostik 241 ff., 249ff.

Venter, Craig 100, 103, 104
Verletzlichkeit 20
Verpflichtung /individuelle, gemeinsame 376

Weber, Max 307 ff.
Weitin, Thomas 281
Widerspruchsregelung 306
Wilber, Ken 12
Wilson, Edward O. 5
Wirtschaftsethik / Calvin 313, 318
Witschen, Dieter 19–35
Wunscherfüllende Medizin 37, 256
Wunschkinder 167

Zapf, Lucas 307–326
Zenon von Kition 8
Zinsnehmen 318
Zustimmungslösung, erweiterte 306
Zustimmungsregelung 306

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