ETHICA

WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

MARK JOÓB: **Der Mensch als Subjekt von Freiheit und Verantwortung**

DIETER WITSCHEN: **Religionsfreiheit schützen. Eine spezifische menschenrechtliche Verpflichtung**

HANS-MARTIN SCHÖNHERR-MANN: **Willensfreiheit und Verantwortung zwischen Philosophie und Hirnforschung**

DOMINIKUS KRASCHL: **Die moderne Demokratie und die Frage ihrer Legitimation. Zu einem Vorschlag von Jürgen Habermas**

Diskussionsforum:

PETER SEELE: Die ethische Hybris des Luxus. Betrachtungen anhand wegretuschierter Armbanduhren eines CEOs und eines Kirchenoberhauptes

Bücher und Schriften

Jahr 20 – 2012 – 3

Resch

ETHICA WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

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

Herausgeber und Medieninhaber: Prof. 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. 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, Würzburg (Theologie)

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

Ao. 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)

Prof. Dr. Christoph Rehmann-Sutter, Lübeck (Biologie, Ökologie, Medizin)

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

20. Jahrgang 3 – 2012 Innsbruck: Resch

Leitartikel

MARK JOÓB: Der Mensch als Subjekt von Freiheit und Verantwortung 195

DIETER WITSCHEN: Religionsfreiheit schützen. Eine spezifische menschenrechtliche Verpflichtung 215

HANS-MARTIN SCHÖNHERR-MANN: Willensfreiheit und Verantwortung zwischen Philosophie und Hirnforschung 237

DOMINIKUS KRASCHL: Die moderne Demokratie und die Frage ihrer Legitimation. Zu einem Vorschlag von Jürgen Habermas 255

Informationssplitter *236, 254*

Diskussionsforum

PETER SEELE: Die ethische Hybris des Luxus. Betrachtungen anhand wegretuschierter Armbanduhren eines CEOs und eines Kirchenoberhauptes 273

Bücher und Schriften

Jan Verplaetse: Der moralische Instinkt. Über den natürlichen Ursprung unserer Moral (I. Koncsik) 281

Stephan Leimgruber: Christliche Sexualpädagogik. Eine emanzipatorische Neuorientierung für Schule, Jugendarbeit und Beratung (M. Lintner) 283

Alfred Rohloff: Das Leben denken? Eine philosophische Studie zur Natur (A. Resch) 286

Michael Schefczyk: Verantwortung für historisches Unrecht. Eine philosophische Untersuchung (J. Maaß) 287

Giovanni Maio: Mittelpunkt Mensch: Ethik in der Medizin. Ein Lehrbuch (V. Schubert-Lehnhardt) 288

ETHICA 20 (2012) 3, 195–214

MARK JOÓB

DER MENSCH ALS SUBJEKT VON FREIHEIT UND VERANTWORTUNG

Jahrgang 1974, Studium der Philosophie, Germanistik und Wirtschaftswissenschaften an der Universität Zürich, ebendort 2008 Promotion im Fach Politische Philosophie zum Thema globale Gerechtigkeit, ab 2008 Lehrtätigkeit an der Wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät der Westungarischen Universität in Sopron, ab 2010 Habilitationsprojekt zum Thema Freiheit und Verantwortung in der Ökonomie am Ethik-Zentrum der Universität Zürich und ab 2011 am Institut für Wirtschaftsethik der Universität St. Gallen, Mitherausgeber der ungarischen Zeitschrift *Society and Economy*.

1 Der Begriff der Freiheit

Was den Menschen von den höheren Tieren, die ihm in vieler Hinsicht ähnlich sind, unterscheidet, ist die Dimension des Geistigen. Das Geistige verleiht dem Menschen seinen spezifischen Subjektcharakter, der es ihm ermöglicht, die Dinge in der Welt nicht nur zu erkennen, sondern auch zu reflektieren und ihnen gegenüber eine eigene Einstellung zu formulieren. Diese spezifische Subjektivität eröffnet dem Menschen zudem die Möglichkeit, seine Umwelt seinen Vorstellungen entsprechend bewusst zu gestalten. Dementsprechend lassen sich zumindest zwei Elemente des menschlichen Geistes identifizieren: das Wissen und der Wille.[1] Oder als geistige Aktivitäten ausgedrückt: das Erkennen und das Wollen. Dabei besteht zwischen dem Wissen und dem Willen eine enge Interdependenz, indem einerseits das Erkennen stark durch den Willen beeinflusst wird und andererseits jedes Wollen auf ein Wissen über das Gewollte aufbaut.

Freiheit steht nun in Zusammenhang mit dem Willen und bedeutet ganz allgemein, dass eine Person tun kann, was sie will. Diesen Sachverhalt formuliert JOHN LOCKE, der Begründer des Liberalismus als Lehre von der freiheitlichen Staatsverfassung, folgendermaßen:

„Jeder findet in sich eine Kraft, einzelne Handlungen zu beginnen oder zu unterlassen, fortzusetzen oder zu beenden; aus der Betrachtung des Umfanges dieser

[1] Vgl. G. HAEFFNER: Philosophische Anthropologie (2000), S. 139.

> Seelenkraft über das Handeln des Menschen, die Jeder in sich bemerkt, entspringen die Vorstellungen der *Freiheit* und *Nothwendigkeit*. ... Daher ist die Vorstellung der Freiheit die der Kraft eines Wesens, eine einzelne Handlung dem Entschlüsse oder Denken der Seele gemäss zu thun oder zu unterlassen, wobei eines von beiden dem andern vorgezogen wird. Wo dagegen Beides nicht durch die Kraft dieses Wirksamen seinem Wollen gemäss hervorgebracht wird, da ist keine Freiheit, sondern da steht dieses Wirksame unter der Nothwendigkeit. Freiheit kann daher nur da sein, wo Denken, Wollen und Wille ist; allein alle diese können vorhanden sein und doch nicht die Freiheit."[2]

Im letzten Satz des Zitats geht es LOCKE um die Erkenntnis, dass das Denken und der Wille notwendige, aber nicht ausreichende Bedingungen von Freiheit sind, dass also über diese hinaus weitere Bedingungen erfüllt sein müssen, damit von Freiheit gesprochen werden kann.

Um die Bedingungen von Freiheit zu ermitteln, ist es hilfreich, verschiedene Bedeutungen dieses Begriffes zu unterscheiden.

1.1 Handlungsfreiheit

Historisch betrachtet stand zunächst der äußere, soziale Aspekt der Freiheit im Vordergrund, wenn in der Antike bei PLATON Freiheit in Kontrast zu individueller und kollektiver Knechtschaft, d.h. zu Sklaverei und Tyrannei, gesetzt wurde.[3] Diesem Verständnis entspricht die wohl geläufigste Bedeutung von Freiheit als Abwesenheit von äußerem Zwang und Fremdbestimmung. Freiheit dieser Art besagt, dass man nicht durch Eingriffe anderer Personen daran gehindert wird, das zu tun, was man will: Man wird in Ruhe gelassen und kann sein Handeln selbst bestimmen. In dieser ersten Bedeutung wird Freiheit an die Bedingung der Nichteinmischung von außen geknüpft und kann als *Handlungsfreiheit* bezeichnet werden.

Offensichtlich ist es nicht möglich, mehreren Personen gleichzeitig volle Handlungsfreiheit zu gewähren, da in einer Situation unbeschränkter individueller Freiheit unweigerlich Konflikte auftreten, die dazu führen, dass die Handlungsfreiheit einer Person nur auf Kosten der Handlungsfreiheit einer anderen Person verwirklicht werden kann. Nimmt jemand etwa die Freiheit zu stehlen für sich in Anspruch, beschränkt er damit die Freiheit anderer, über ihr Eigentum zu verfügen. Auf sozialer Ebene ist deshalb die Begrenzung individueller Handlungsfreiheit erforderlich, will man das Höchstmaß

[2] J. LOCKE: Verstand, Bd. 1 (1872), S. 250–251.
[3] Vgl. PLATON: Werke, Bd. 2 (1940), S. 288–330.

an Freiheit, das für alle gleichzeitig möglich ist, gewährleisten. Das klingt paradox: Begrenzung der Freiheit, um die Freiheit möglichst weit zu wahren. Es geht hier aber nicht um Freiheit als eine abstrakte Gesamtgröße, sondern darum, konkrete Handlungsfreiheit gleichmäßig auf mehrere Personen zu verteilen, denn Handlungsfreiheit ist ein gegebener Handlungsraum, den sich die Menschen teilen müssen, wobei aus aufgeklärt-rationaler Sicht kein anderes Grundprinzip in Frage kommt, als dass die Menschen zu gleichen Teilen an diesem Handlungsraum zu partizipieren berechtigt sind. IMMANUEL KANT hat den fundamentalen Charakter dieses individuellen Freiheitsrechts deutlich hervorgehoben:

> „*Freiheit* (Unabhängigkeit von eines anderen nötigender Willkür), sofern sie mit jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen, kraft seiner Menschheit, zustehende Recht."[4]

Die Verwirklichung der hier angesprochenen Gleichverteilung von Handlungsfreiheit verweist auf die Menschenrechte und setzt eine rechtsstaatliche Ordnung voraus, in der alle Bürger gleichermaßen sowohl vor privaten kriminellen als auch vor unberechtigten staatlichen Übergriffen geschützt sind, was neben dem Schutz von Leben und Eigentum auch politische Grundfreiheiten wie Rede- und Bewegungsfreiheit impliziert.

Auf diese äußere Dimension der Freiheit als Nichteinmischung fokussieren insbesondere die heute prägenden neoliberalen Denker wie FRIEDRICH VON HAYEK, MILTON FRIEDMAN oder ROBERT NOZICK, die für eine ungehemmte Entfaltung des marktwirtschaftlichen Wettbewerbs privater Akteure eintreten und die kollektiv-staatlichen Eingriffe auf ein Minimum reduzieren wollen.[5] Die durch den Neoliberalismus bzw. Libertarismus bevorzugte Auffassung von Handlungsfreiheit als Nichteinmischung ist jedoch sehr einseitig, denn sie lässt den zentralen Umstand außer Acht, dass man von der Freiheit nur Gebrauch machen kann, wenn man über die entsprechenden materiellen Ressourcen verfügt.[6] Ausschließlich unter der Bedingung, dass man die zum Handeln erforderlichen Ressourcen tatsächlich mobilisieren kann, wird Freiheit zu einem realen Handlungsraum. Am augenfälligsten zeigt sich dieser Sachverhalt in Situationen, wenn Menschen nicht über die notwendigen Güter

[4] I. KANT: Werke, Bd. 4 (1956), S. 345.

[5] Vgl. F. v. HAYEK: Verfassung der Freiheit (1991); M. FRIEDMAN: Kapitalismus und Freiheit (2004); R. NOZICK: Anarchy, State, and Utopia (1974).

[6] Zu einer ausführlicheren kritischen Beurteilung von Neoliberalismus bzw. Libertarismus anhand der Theorie von Nozick vgl. M. JOÓB (2008): Globale Gerechtigkeit, S. 175–196.

verfügen, um sich am Leben zu halten; sterben nämlich Menschen an Unterernährung oder wegen des Fehlens von medizinischer Versorgung, können sie gar nicht mehr handeln. Deshalb muss die negative Definition von Handlungsfreiheit als Nichteinmischung mit einer positiven Definition als Vorhandensein der zum Handeln erforderlichen Mittel ergänzt werden, wobei diese Mittel zumindest den Lebensunterhalt der Menschen sicherstellen müssen, um Handlungsfreiheit überhaupt zu ermöglichen, und je nach dem Prinzip sozialer Gerechtigkeit, das zur Anwendung kommt, auch ein höheres Maß an Handlungsfreiheit zu gewährleisten haben. Wie die negative beschreibt auch diese positive Handlungsfreiheit eine äußere, soziale Dimension der Freiheit. Den positiven Begriff der Handlungsfreiheit lehnt etwa HAYEK eindeutig ab:

> „Die Freiheit wird etwas Positives nur durch den Gebrauch, den wir von ihr machen. Sie sichert uns keinerlei bestimmte Möglichkeiten, sondern überlässt es uns, zu entscheiden, was wir aus den Umständen machen, in denen wir uns befinden."[7]

Die hier angesprochenen Umstände sind aber in der Regel derart beschaffen, dass auch im Fall einer Gleichverteilung negativer Handlungsfreiheit viele Menschen in Ermangelung entsprechender Mittel kaum von dieser negativen Freiheit Gebrauch machen können. Je mehr Ressourcen nämlich eine Person mobilisieren kann bzw. je mehr des universalen Tauschmittels Geld eine Person kontrolliert, desto größer ist ihr effektiver Handlungsraum. Als das universalste aller Mittel verkörpert Geld eine ganz besondere Freiheit: Eine fundamentale Freiheit, denn ohne Geld ist es den meisten Menschen heutzutage nicht einmal möglich, ihre elementaren Bedürfnisse zu befriedigen. Und eine sehr umfassende Freiheit, da ja fast alles käuflich ist. Geld ist das ermöglichende Medium par excellence. Die Verteilung von Geld stellt somit zugleich eine Verteilung von Freiheit dar. Aus moralischer Sicht muss deshalb eine ungleiche Verteilung von Geld in der Gesellschaft genauso gut begründet werden wie eine ungleiche Verteilung von fundamentalen Freiheiten.

Die Handlungsfreiheit des Einzelnen ist also nicht nur dadurch begrenzt, dass er sich den Handlungsraum der Freiheit mit anderen Menschen teilen muss, sondern auch durch die Knappheit der materiellen Güter, die ihm zur Verfügung stehen. Darüber hinaus wird die Handlungsfreiheit des Einzelnen aber durch eine Reihe anderer Gegebenheiten, die dem Individuum nicht zur Disposition stehen, beschränkt. Zu denken ist an Rahmenbedingungen, die

[7] F. v. HAYEK: Verfassung der Freiheit, S. 26. Auch Hayek hält es für angebracht, den Bedürftigen ein Existenzminimum zu sichern, erachtet dies aber als einen karitativen Akt, der sich nicht aus der Gewährleistung von Freiheit, sondern nur aus freiwilliger Solidarität begründen lässt; vgl. dazu F. v. HAYEK: Verfassung der Freiheit, S. 370ff.

der Einzelne nicht oder nicht vollständig bestimmen kann und die deshalb ihn bestimmen: an seine geographisch-klimatische und gesellschaftlich-familiäre Situation sowie an die Gesetze der Natur z.B. im Bereich der Physik und der Biologie. Dabei verkörpern die Naturgesetze eine unabänderliche Notwendigkeit, denn niemand kann sich beispielsweise dem physikalischen Gesetz der Gravitation entziehen, während die geographisch-klimatische und gesellschaftlich-familiäre Situation einer Person durch menschliche Aktivitäten verändert werden kann, etwa durch Umsiedlung oder durch staatliche Eingriffe, die ja von Menschen beschlossen und ausgeführt werden. Das Walten der Naturgesetze hat auch zur Folge, dass die Handlungsfreiheit des Einzelnen erheblich durch seine physische Konstitution bedingt ist, was beim Vorliegen von körperlichen Behinderungen besonders augenfällig wird.

Es gibt also eine Vielzahl von äußeren Gegebenheiten, welche die Handlungsfreiheit der Menschen begrenzen und eine determinierende Wirkung auf ihr Handeln haben. Dabei können aber Notwendigkeiten und Zwänge durchaus im Dienst der Freiheit stehen. Zwar wird im sozialen Bereich die Begrenzung der Handlungsfreiheit in der Regel als negativ empfunden, da – wie die sozialpsychologische Forschung gezeigt hat[8] – Menschen grundsätzlich bestrebt sind, auf dem Weg des Handelns die Kontrolle über Zustände und Ereignisse auszuüben, doch lässt sich das Höchstmaß an individueller Handlungsfreiheit nur mit Hilfe von Rechtszwang verwirklichen. Auch im Bereich der Technik ist eine gewisse Determination des Geschehens durchaus erwünscht, weil sie im Endeffekt die Handlungsfreiheit erweitert; der Freiraum für technische Innovationen wird nämlich erst dadurch geschaffen, dass technische Abläufe wegen der Notwendigkeit der Naturgesetze vorhersehbar und somit steuerbar sind.

Äußere Zwänge und Notwendigkeiten engen die Handlungsfreiheit der Menschen teilweise drastisch ein und können sie im Extremfall sogar aufheben. Dennoch steht den Menschen innerhalb ihres begrenzten Handlungsraumes zumeist eine Reihe von Handlungsalternativen zur Auswahl, was ihnen oft ein erhebliches Maß an Handlungsfreiheit gewährt.

1.2 Willensfreiheit

In Zusammenhang mit der Handlungsfreiheit wurde gezeigt, dass zur Verwirklichung von Freiheit sowohl die negative Bedingung der Abwesenheit

[8] Vgl. G. Wiswede: Wirtschaftspsychologie (2007), S. 87ff.

von Zwang als auch die positive Bedingung des Verfügens über entsprechende Mittel erfüllt sein muss, wobei sich Handlungsfreiheit auf die äußere, soziale Dimension der Freiheit bezieht. Handlungsfreiheit ist jedoch auch an eine innere, psychische Bedingung geknüpft: an das Vorhandensein der menschlichen Fähigkeit zur autonomen Willensbildung. Von Freiheit kann ja nur in Bezug auf ein autonomes Subjekt sinnvoll gesprochen werden und nicht in Bezug auf einen Stein oder eine Pflanze, denn Freiheit setzt die Existenz einer selbstständig entscheidenden Instanz voraus, die in der Lage ist, den durch die Willensfreiheit gewährten geistigen Freiraum mit ihrem eigenen Denken und Wollen auszufüllen. Diese geistige Autonomie ist, wie oben bereits erwähnt, das Spezifische am Menschen, das ihn von den Tieren unterscheidet; sie bildet den Kern seiner Personalität und stellt das Fundament seiner Freiheit dar. Ohne Willensfreiheit gibt es auch keine Handlungsfreiheit im wahren Sinn des Wortes. Seiner Freiheit berauben kann man eben nur ein Wesen, das dem äußeren Zwang seinen eigenen, freien Willen entgegenzustellen vermag.[9]

Obwohl der Begriff der Freiheit besonders im politischen Kontext häufig verwendet und dabei an der Möglichkeit von Freiheit kaum gezweifelt wird, ist die Frage der Willensfreiheit in der Philosophie und den anderen Wissenschaften bis heute umstritten und gilt als eines der Streitthemen, die nie abgeschlossen werden können, weil es aus der Eigenart der Willensfreiheit folgt, dass sie weder empirisch noch formallogisch bewiesen werden kann. Zwar wird dem menschlichen Willen zumeist eine gewisse Freiheit zuerkannt, doch herrscht große Uneinigkeit über das genaue Ausmaß dieser Freiheit, und die Anhänger der Determination sind sogar der Meinung, dass Freiheit lediglich eine Illusion darstellt. Ohne hier auf die seit der Antike währende Diskussion um Freiheit und Determination menschlichen Willens und Handelns näher eingehen zu können, müssen doch einige klärende Anmerkungen zu diesem Thema gemacht werden, da es ja von zentraler Bedeutung für die Fragestellung dieser Untersuchung ist, ob Willens- und Handlungsfreiheit überhaupt möglich sind.[10] Die folgenden Anmerkungen dienen gleichzeitig der Präzisierung des Begriffs der Willensfreiheit.

[9] Natürlich kann man auch Tieren Zwang antun, z. B. einen Hund an der Leine führen und so verhindern, dass er sich frei bewegt. Dabei wird jedoch nur seine durch seinen Instinkt gelenkte Bewegung beschränkt und nicht eine wahre, auf geistiger Autonomie beruhende Freiheit.

[10] Einen guten Überblick über die gegenwärtige Diskussion zur Freiheitsproblematik bietet G. Keil: Willensfreiheit und Determinismus (2009). Ich schließe mich der Ansicht von Keil an, wonach die so genannte Kompatibilismus-Debatte grundsätzlich fehlgeleitet ist, weil sie der zentralen Frage nach der Möglichkeit und der Relevanz menschlicher Willens- und Handlungsfreiheit aus dem Weg geht.

Bereits PLATON liefert eine ausführliche Beschreibung unterschiedlicher Kräfte, die auf geistiger Ebene bei der Bestimmung des menschlichen Willens eine wichtige Rolle spielen, und identifiziert dabei drei Kräfte, die er *Seelenteile* nennt: das Begehren, den Zorn und die Vernunft.[11] Diese Unterscheidung zwischen Begierden und Affekten einerseits und Vernunft andererseits hat sich seither als ein Grundpfeiler des abendländischen Denkens erwiesen und ist, obwohl es PLATON nicht um die geistige Freiheit, sondern um die Verwirklichung eines möglichst glücklichen Lebens unter der Leitung der Vernunft ging, auch für die Frage der Willensfreiheit entscheidend. Die Freiheit des Willens kann nämlich nur bestehen, falls der Mensch die Möglichkeit hat, bei der Bestimmung seines Willens zwischen verschiedenen Bestimmungsgründen zu wählen, sich also auch dafür entscheiden kann, sein Wollen nicht durch Begierden und Affekte, die auf unmittelbaren biologischen und psychischen Bedürfnissen basieren, zu bestimmen, sondern durch Überlegungen der Vernunft. Freiheit kann genau in jenem geistigen Zwischenraum lokalisiert werden, der sich zwischen den instinktiv-unmittelbar auftretenden Bedürfnissen und der intentionalen Bestimmung des Willens auftut. Willensfreiheit bedeutet, dass die Bedürfnisse oder Wünsche des Menschen sein Wollen und Handeln nicht von vornherein festlegen, d.h. determinieren. Dazu muss im Zentrum der Person ein autonomes Ich stehen, das den Ansprüchen, die aus den biologischen und psychischen Bedürfnissen seiner Person entspringen, als letzte Entscheidungsinstanz übergeordnet und deshalb grundsätzlich in der Lage ist, sich bei der Bestimmung seines Willens gegen diese Ansprüche zu entscheiden.

Eines der zentralen Anliegen von KANT war der Ausweis gerade dieses autonomen Ichs, das dem Menschen seine Personalität bzw. seinen Subjektcharakter verleiht. KANT verwendete in Zusammenhang mit dem autonomen Ich den Begriff „transzendental", weil es sich auf moralisch-praktischer Ebene durch das Aufstellen vernunftbasierter Handlungsprinzipien von der empirischen, bedürfnisgeleiteten Bestimmung des Willens unabhängig machen kann (und auf epistemologischer Ebene die Voraussetzung jeder empirischen Erkenntnis bildet).[12]

[11] PLATON schreibt: „Gebührt es nun aber nicht dem vernünftigen Teile zu regieren, da er weise ist und die Vorsorge für die ganze Seele hat, dem zornartigen Teile aber, jenem gehorsam und verbündet zu sein? ... Und wenn diese beiden denn in dieser Weise erzogen sind und in Wahrheit das Ihrige gelernt haben und dafür gebildet sind, so werden sie die Aufsicht führen über das Begehrende, das ja den größten Teil der Seele in jedem ausmacht und von Natur ganz unersättlich ist an Besitztümern." PLATON: Werke, Bd. 2, S. 155.

[12] Vgl. I. KANT: Werke, Bd. 2, S. 69ff. und 136ff., sowie Bd. 4, S. 144f. Eine gute Beschrei

Das vielleicht gewichtigste Argument gegen die absolute Determination des menschlichen Willens stützt sich auf die Alltagserfahrung, wonach das Wollen auch starke Wünsche und dringende Bedürfnisse zu übergehen vermag, wenn sich das Ich andere Ziele setzt und die Steuerung seines Wollen der Vernunft überlässt. So ist der Mensch beispielsweise in der Lage, seinen Willen derart zu lenken, dass er die Handlung des Essens auch bei großem Hunger und beim gleichzeitigen Anblick köstlicher Speisen unterlassen kann. Ja, der Mensch ist sogar fähig, freiwillig in einen Hungerstreik zu treten und sein Leben aus eigenem Entschluss für ein Ziel, wie etwa die Verteidigung der Redefreiheit, aufzuopfern. Die Freiheit des Willens offenbart sich aber nicht nur in solchen extremen Situationen, sondern schon in der alltäglichen Lebenspraxis: im ständigen Sich-entscheiden-Müssen zugunsten einer von vielen Handlungsalternativen, wobei man seine Entscheidungen zu begründen sucht.[13] Gegen dieses Argument, das sich auf die Alltagserfahrung beruft, kann natürlich der Einwand vorgebracht werden, dass es keinen Beweis der Willensfreiheit darstellt, weil sowohl die autonom-rationale Begründung von Handlungsentscheidungen als auch die in der Entscheidungssituation erfahrene Offenheit psychische Täuschungen sein könnten. Doch lässt sich auch diese These der psychischen Täuschung nicht beweisen, sondern muss im Gegenteil aufgrund intersubjektiver Erfahrung als höchst unplausibel eingestuft werden.

Gegen den Determinismus spricht neben der Lebenspraxis auch folgender Gedankengang, der die Form eines so genannten *Retorsionsarguments* hat.[14] Danach setzt jede Behauptung – und somit auch die Behauptung, der menschliche Wille sei vollumfänglich determiniert – voraus, dass man der Behauptung aufgrund freier Einsicht, d. h. autonomer Erkenntnis ihrer Wahrhaftigkeit zustimmen kann. Diese Möglichkeit freier Zustimmung ist nur im Fall der Willensfreiheit gegeben, da Zustimmung als Bejahung eines bestimmten Inhalts einen Akt des Willens darstellt. Jeder Diskurs setzt somit die Freiheit des Willens voraus.

Andererseits ist klar, dass die Willensfreiheit durch eine Reihe von psychischen Gegebenheiten, die der Einzelne nicht oder kaum beeinflussen kann, beschränkt ist. Genauso, wie die physische Konstitution im Fall der Handlungsfreiheit enthält im Fall der Willensfreiheit die psychische Konstitution

bung der durch Kant vorgenommenen Unterscheidung zwischen dem subjektiv-autonomen, vernunftbegabten Ich und der objektiven Erfahrungswelt sowie der moralisch-praktischen Relevanz dieser Unterscheidung bietet A. Anzenbacher: Ethik (1992), S. 44ff. und 74ff.

[13] Vgl. G. Haeffner: Philosophische Anthropologie, S. 186.

[14] Vgl. ders., ebd., S. 184f.

des Einzelnen Rahmenbedingungen, die ihn erheblich determinieren. Dabei ist der Grad der willentlichen Veränderbarkeit psychischer Gegebenheiten nur schwer zu ermitteln und deshalb umstritten. Eine extreme Position vertritt in dieser Beziehung SIGMUND FREUD, der die Willensfreiheit aufgrund psychologischer Überlegungen darauf beschränkt, das hedonistische „Programm des Lustprinzips", das den psychischen Apparat seiner Ansicht nach von Anfang an determiniert, auf eine je individuelle Art und Weise zu verwirklichen.[15] Eine solche Einschränkung der Willensfreiheit auf die Durchführung verschiedener hedonistischer Kalküle ist nicht überzeugend, weil sie die Autonomie der Vernunft als eine den Willen potenziell bestimmende Kraft negiert und die Vernunft in absoluter Weise dem Bedürfnis nach Lustempfinden unterordnet, d.h. im Dienst an der Luststeigerung instrumentalisiert. Sicher ist das durch FREUD beschriebene Lustprinzip bei der Ausrichtung des Willens von großer Bedeutung, doch vermag die Vernunft als autonome Instanz – wie KANT besonders deutlich dargelegt hat – den Willen unabhängig von diesem Prinzip zu bestimmen.

Obwohl sie in erster Linie die Handlungsfreiheit beschränken, haben auch die äußeren Zwänge und Notwendigkeiten, sofern sie dem Individuum bekannt sind, Auswirkungen auf die Freiheit seines Willens. Der Mensch kann zwar auch das Unmögliche wollen – das sich manchmal im Nachhinein sogar als möglich erweist –, aber das Wissen um das Mögliche spielt eine zentrale Rolle bei der rationalen Ausrichtung des Willens. Das Wissen darüber, dass bestimmte Handlungen wegen der Naturgesetze unmöglich oder durch Rechtsregeln verboten sind, hat oft zur Folge, dass diese Handlungsalternativen bei der Bestimmung des Willens von Vornherein aussortiert werden und nicht in Betracht kommen. Und umgekehrt stellt das Wissen um das Mögliche im Allgemeinen und insbesondere um die in einer bestimmten Situation zur Auswahl stehenden Handlungsmöglichkeiten eine Bedingung der Freiheit (bzw. der Freiwilligkeit) dar, denn ohne Kenntnis davon, dass eine gegebene Handlungsalternative überhaupt gewählt werden kann, ist man auch nicht frei, diese zu wählen. Dabei kommt dem technischen Wissen besonders große Bedeutung zu, da ja durch die Anwendung technischer Geräte und Verfahren der Bereich des Möglichen und damit auch die Willens- und Handlungsfreiheit erweitert wird. Diesen Sachverhalt drückt der bekannte Spruch, der FRANCIS BACON zugeschrieben wird, aus: „Wissen ist Macht."[16]

[15] Vgl. S. FREUD: Psychoanalsye (1990), S. 74f. Vgl. dazu auch A. Anzenbacher: Ethik, S. 200ff.
[16] Vgl. K. OTT: Technikethik (2005), S. 572f.

Es gehört jedoch zur Beschränktheit humaner Existenz, dass dem Menschen immer nur ein begrenztes Wissen über die Wirklichkeit, d. h. auch über das Mögliche und Unmögliche, zur Verfügung steht. Ebenso ist auch die Kapazität der Vernunft begrenzt, was die Fähigkeit des Menschen, alle relevanten Handlungsalternativen rational zu ermitteln und sie dann rational zu bewerten, erheblich beeinträchtigt.[17] Deshalb ist die kognitive Vorbereitung der Entscheidung darüber, wie der Wille ausgerichtet werden soll, zwangsläufig unvollkommen, was zur Begrenzung der Willensfreiheit führt.

Im psychisch-kognitiven Bereich kann also wegen der unüberwindbaren Lückenhaftigkeit des Wissens und der unvollkommenen Rationalität, aber auch wegen anderer, mehr oder weniger determinierender Gegebenheiten, wie etwa dem Lustprinzip, nur von einer begrenzten Willensfreiheit des Menschen die Rede sein.

2 Freiheit und Verantwortung

Als Ergebnis der bisherigen Analyse von Freiheit in ihren beiden Dimensionen Handlungs- und Willensfreiheit lässt sich festhalten, dass Freiheit und Notwendigkeit bei der Entfaltung humaner Existenz untrennbar ineinandergreifen: Trotz äußerer und innerer Gegebenheiten, die seinen Willen und sein Handeln unter Umständen stark determinieren, steht dem Menschen die Möglichkeit offen, ein bestimmtes Maß an Freiheit zu verwirklichen. Das Maß konkreter Freiheit variiert von Person zu Person sowie von Situation zu Situation erheblich und ist im Wesentlichen von den äußeren Faktoren Nichteinmischung, Güterausstattung und körperliche Konstitution sowie den inneren Faktoren Wissen und Rationalität abhängig.

Nachdem also die Möglichkeit von Freiheit argumentativ untermauert worden ist und dabei auch die Grundstruktur und die wichtigsten Bedingungen von Freiheit geklärt worden sind, soll nun der Zusammenhang zwischen Freiheit und Verantwortung beleuchtet werden. Dazu muss zunächst der Begriff der Verantwortung definiert werden.

2.1 Der Begriff der Verantwortung

Das Verb „verantworten" war zunächst, als es in der mittelhochdeutschen Sprache auftauchte, eine verstärkte Form von „antworten", danach bedeutete

[17] Vgl. zu psychisch bedingten Anomalien, die in Entscheidungssituationen gegen die Rationalität wirken: G. Wiswede: Wirtschaftspsychologie, S. 31ff.

es speziell „vor Gericht antworten" und später „für etwas einstehen" sowie „sich rechtfertigen"; aus dem Verb wurde das Substantiv „Verantwortung" gebildet.[18] Dieser etymologische Hintergrund unterstreicht, dass sich der Begriff der Verantwortung grundsätzlich auf eine Redesituation bezieht, in der jemand aufgefordert wird, Rechenschaft für sein Handeln abzulegen. Dementsprechend kann Verantwortung definiert werden als Pflicht bzw. Bereitschaft, in Bezug auf das eigene Handeln Rede und Antwort zu stehen. Verantwortung übernehmen bedeutet in diesem Sinn nur, bereit zu sein, das eigene Handeln auf Anfrage gegenüber anderen zu rechtfertigen, und sagt nichts über die moralische und rechtliche Qualität dieses Handelns aus.[19] Der Ausdruck „Verantwortung übernehmen" wird ja in Hinsicht auf sowohl richtiges als auch falsches Verhalten verwendet, indem er einerseits meinen kann, dass jemand gewillt ist, verantwortungsvoll zu handeln und das Richtige zu tun, andererseits aber auch bedeuten kann, dass jemand bereit ist, die Urheberschaft und damit die Sanktionen für einen in der Vergangenheit begangenen Fehler auf sich zu nehmen.

Verantwortung beschreibt lediglich die zwischen zwei Parteien bestehende formale Beziehung, die aus der Rechenschaftspflicht (bzw. -bereitschaft) der einen Partei gegenüber der anderen entspringt, wobei die eine Partei als moralischer oder rechtlicher Richter darüber urteilt, ob eine bestimmte Handlung der anderen Partei als Urheber zugerechnet werden kann.[20] Der Begriff der Verantwortung hat keinen materialen normativen Inhalt und lässt offen, nach welchem moralischen oder rechtlichen Maßstab eine bestimmte Handlung beurteilt werden soll. Die leere Form der Verantwortungsbeziehung erlangt aber erst praktische Relevanz, wenn sie mit einem bestimmten normativen Inhalt gefüllt wird, der die Erwartungen und Pflichten der Parteien festlegt; konkrete Verantwortung ist notwendigerweise mit einem normativen Maßstab verbunden.

Aufgrund dieser Ausführungen kann der Begriff der Verantwortung als vierstellige Relation gefasst werden, der folgende Elemente enthält: Verantwortungssubjekt, Verantwortungsobjekt, Verantwortungsinstanz und Verant-

[18] Vgl. Der Duden, Herkunftswörterbuch (1989), S. 777.

[19] Vgl. K. Ott: Technikethik, S. 610f.

[20] Kant schreibt: „Zurechnung (imputatio) in moralischer Bedeutung ist das Urteil, wodurch jemand als Urheber (causa libera) einer Handlung, die alsdann Tat (factum) heißt und unter Gesetzen steht, angesehen wird ... Diejenige (physische oder moralische) Person, welche rechtskräftig zuzurechnen die Befugnis hat, heißt der Richter oder auch der Gerichtshof (iudex s. forum)." I. Kant, Werke, Bd. 4, S. 334.

wortungskriterium.[21] Verantwortung trägt dementsprechend ein Subjekt in Bezug auf ein Objekt gegenüber einer Instanz, die das Subjekt anhand eines bestimmten Kriteriums beurteilt. Die vier Elemente des Verantwortungsbegriffs stellen zugleich die Problemfelder bei der Identifikation von Verantwortung dar. Im Folgenden soll das Thema des Verantwortungssubjekts behandelt werden, das im Zentrum des Verantwortungsbegriffs steht und die Grundlage für die Zuordnung von Verantwortung darstellt.

2.2 Das Verantwortungssubjekt: Verantwortung aus Freiheit

Die Frage nach dem Subjekt der Verantwortung führt unmittelbar zum Thema der Beziehung zwischen Freiheit und Verantwortung. Denn Verantwortungssubjekt kann grundsätzlich nur eine Person sein, wobei Personalität die Willensfreiheit, d.h. die Fähigkeit zur autonomen Lenkung des eigenen Willens einschließt. Als Subjekt der Verantwortung kommt also nur eine selbstständige Person in Frage, die in Bezug auf ihren Willen frei ist.

Häufig entsteht der Anschein, als ob Freiheit und Verantwortung konkurrierende Begriffe wären und deshalb eine Zunahme von Verantwortung mit einer Verringerung von Freiheit einherginge und umgekehrt. Dieser Anschein wird durch die Theoretiker gestützt, die im politischen und wirtschaftsethischen Diskurs der letzten Jahrzehnte den Ton angaben. Nobelpreisträger Milton Friedmann beispielsweise ist eindeutig der Meinung, dass eine angemessene Freiheit in der Gesellschaft nur gewährleistet werden kann, wenn die Verantwortung der Wirtschaftsakteure begrenzt wird, und zwar auf die Steigerung ihres Gewinns.[22] Auch im Fall der gegenüber Unternehmen formulierten Anforderung, im Sinn der Corporate Social Responsibility (CSR)[23] soziale Ver-

[21] Vgl. W. Zimmerli: Wandelt sich Verantwortung? (1993), S. 102ff., sowie W. Zimmerli und M. Assländer: Wirtschaftsethik (2005), S. 314ff., wo nur die ersten drei der vier von mir genannten Elemente des Verantwortungsbegriffs aufgezählt werden. Ich halte es jedoch für notwendig, auch das Element des Verantwortungskriteriums zu behandeln, weil Verantwortung in Theorie und Praxis immer auch ein Kriterium ihrer Beurteilung mit sich führt und gerade dieses Kriterium Gegenstand heftiger Debatten ist. Vgl. auch G. Ropohl: Technik verantworten (1993), S. 155ff., wo die vier obigen Elemente der Verantwortung um das Element des zeitlichen Bezugs zur Handlung sowie das Element der Handlungsfolgen ergänzt wird. Diese Ergänzungen sind meines Erachtens aber überflüssig, weil die Handlungsfolgen durch das Verantwortungsobjekt bereits abgedeckt sind und die Unterscheidung zwischen Verantwortung für Vergangenes und Verantwortung für Zukünftiges dem Verantwortungsbegriff keine neue Dimension hinzufügt, sondern lediglich eine Ausdifferenzierung des Verantwortungsobjekts darstellt.

[22] Vgl. M. Friedman: Kapitalismus und Freiheit (2004), S. 164f.

[23] Vgl. zum Inhalt des CSR-Konzepts: W. Visser u. a.: Corporate Social Responsibility (2007), S. 122ff.

antwortung zu übernehmen, wird in der Regel der Anschein erweckt, dass es sich dabei um ein fakultatives oder zumindest ablehnbares Auf-sich-Nehmen von Verantwortung handelt, das mit einer Beschränkung unternehmerischer Freiheit verbunden ist. Diesen Befund bestätigen FLORIAN WETTSTEIN und KENNETH GOODPASTER, wenn sie die negative Auffassung von Freiheit, die dem (Neo-) Liberalismus eigen ist, anprangern:

> „Negative Freiheit ist im Grunde genommen Abwesenheit *von* allem, was die Verfolgung eigener Ziele beeinträchtigt. Als solche stellt sie nicht nur Abwesenheit von *Einmischung*, sondern auch Abwesenheit von *Verantwortung* dar. Deshalb wird die Idee der sozialen Verantwortung von Unternehmen oft als unvereinbar mit dem freien Unternehmertum empfunden"[24] (Übers. M. J.).

In die gleiche Richtung weist die Kritik von ULRICH THIELEMANN an der bestehenden Praxis von Unternehmen, korporative Verantwortung lediglich als neue, zusätzliche gesellschaftliche Erwartung und nicht als notwendiges Element des unternehmerischen Handelns zu betrachten.[25]

Wie aber die bisherigen Ausführungen klar gezeigt haben, sind Freiheit und Verantwortung untrennbar und bedingen sich gegenseitig: Ohne Freiheit gibt es keine Verantwortung und es gibt keine Freiheit ohne Verantwortung. Freiheit führt also zwingend Verantwortung mit sich, wobei das Maß an Freiheit immer identisch ist mit dem Maß an Verantwortung. Der Grund hierfür liegt darin, dass eine Person genau das zu verantworten hat, was zu entscheiden und zu tun in ihrer Freiheit steht. (Weil beispielsweise das Geld als universales Mittel einen generellen Träger von Freiheit darstellt, ist klar, dass mit dem Verfügen über Geld eine moralische Verantwortung untrennbar verbunden ist.)[26] Was jedoch durch äußere oder innere Zwänge oder Notwendigkeiten herbeigeführt wird, kann nicht Gegenstand der Verantwortung einer Person sein, weil sie keinen Einfluss darauf hat.

In diesem Zusammenhang muss hervorgehoben werden, dass Verantwortung als formaler Beziehungsrahmen und Moral als dessen normativer Inhalt erst durch die Freiheit des Menschen als autonomes Subjekts ermöglicht wird. Deshalb kann grundsätzlich nur ein Mensch, der aufgrund seiner Willensfreiheit die Qualität einer moralischen Person besitzt, Subjekt der Verantwortung

[24] Original: „Negative freedom is essentially freedom *from* anything that interferes with the pursuit of one's own goals. As such, it is not only freedom from *interference*, but also freedom from *responsibility*. This is why the notion of corporate social responsibility is often perceived as incompatible with free-enterprise." F. WETTSTEIN/K. GOODPASTER (2009): Freedom and Autonomy (2009), S. 123.

[25] Vgl. U. THIELEMANN: Unternehmensverantwortung (2008), S. 212ff.

[26] Vgl. M. JOÓB: Das Moralische am Geld (2011), S. 221f.

sein. HANS JONAS verdeutlicht dies in seinem *Das Prinzip Verantwortung* betitelten Werk folgendermaßen:

> „Für irgendwen irgendwann irgendwelche Verantwortung de facto zu haben (nicht darum auch, sie zu erfüllen, selbst nur zu fühlen) gehört so untrennbar zum Sein des Menschen, wie dass er der Verantwortung generell fähig ist – so untrennbar in der Tat, wie dass er ein sprechendes Wesen ist, und ist daher in seine Definition aufzunehmen ... In diesem Sinne ist ein Sollen ganz konkret im Sein des existierenden Menschen enthalten; seine kausalfähige Subjektqualität als solche führt objektive Verbindlichkeit in der Form äußerer Verantwortung mit sich. Damit ist er noch nicht moralisch, aber ein moralisches Wesen, das heißt ein solches, das moralisch oder unmoralisch sein kann."[27]

Verantwortung und Moral entspringen also der spezifischen Existenz bzw. dem Wesen des Menschen und folgen unmittelbar aus seiner Willensfreiheit, die ihm in Verbindung mit einem Minimum an Handlungsfreiheit ermöglicht, autonomer Urheber von Handlungen zu sein, oder anders ausgedrückt: in einer Kausalkette letzte Ursache zu sein.

Diese enge Verwobenheit von Freiheit und Moral (einschließlich des formalen Aspekts der Verantwortung) wurde schon durch ARISTOTELES anschaulich beschrieben. Für ARISTOTELES besteht die Willensfreiheit in der freien Wahl der Mittel, die das von vornherein gegebene Ziel des individuellen Glücks befördern sollen. Moralische Tugend zeigt sich nun in der Wahl der rechten Mittel, wozu ARISTOTELES ausführt:

> „Steht es aber bei uns, das Gute und das Böse zu tun und zu unterlassen ..., so steht es folgerichtig bei uns, sittlich und unsittlich zu sein. ... Niemand ist unfreiwillig glücklich, aber die Schlechtigkeit ist etwas Freiwilliges. Oder man müsste unsere Ausführungen von vorhin anzweifeln und leugnen, dass der Mensch das Prinzip und der Urheber seiner Handlungen sei, wie er auch der Vater seiner Kinder ist."[28]

KANT schreitet in der Präzisierung der Beziehung zwischen Freiheit und Moral weiter, wobei er die Vernunft, die bereits ARISTOTELES als Bedingung der Willensfreiheit erachtet,[29] ins Zentrum seiner Theorie rückt. Im Gegensatz zu ARISTOTELES definiert KANT das moralisch Gute jedoch unabhängig vom individuellen Glück und verleiht der Vernunft, die dem Willen das moralisch Gute vorzugeben hat, volle Autonomie, indem er vernunftgeleitetes, d. h. moralisch gutes Handeln zwar für eine Vorbedingung des Glücks hält, aber entschieden gegen die Instrumentalisierung der Vernunft im Dienst am individuellen

[27] H. JONAS: Prinzip Verantwortung (2003), S. 185.
[28] ARISTOTELES: Nikomachische Ethik (1985), S. 55.
[29] Vgl. ders., ebd., S. 49ff.

Glück Stellung nimmt.[30] Dementsprechend versteht KANT die Unabhängigkeit des Willens von jedwelcher Lust- und Glücksmotivation als negative Freiheit und die Vernunft, welche die Kriterien für das moralisch Gute liefert, als positive Freiheit. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass KANT Moral (und damit auch Verantwortung) mit Freiheit und Freiheit wiederum mit Vernunft in der Weise gleichsetzt, dass die autonome Vernunft zur Quelle von Freiheit und Moral wird. Aus der Vernunft entspringt nämlich das Grundprinzip der Moral (das Prinzip der Universalisierbarkeit im Sinn des kategorischen Imperativs),[31] das die Freiheit erst ermöglicht. Diese Auffassung hat die bemerkenswerte Folge, dass Handeln aus Freiheit bereits moralisch gutes Handeln bedeutet und moralisch schlechtes Handeln immer ein Handeln aus Unfreiheit bzw. Heteronomie ist. Streng genommen besitzt also der vernunftbegabte Mensch nach KANT nicht die Freiheit, gut oder schlecht zu handeln, sondern die Freiheit, gut zu handeln, und die Unfreiheit, schlecht zu handeln. Oder anders formuliert: Dem Menschen ist es möglich, die Freiheit zum Guten aufzugeben; das eigentlich Schlechte besteht dann in der Aufgabe der durch die Vernunft gewährleisteten Freiheit und somit im Unfrei-Unvernünftigen.

Die Verneinung der Freiheit kann in der Konzeption KANTS keine freie Entscheidung sein, weil Freiheit darin das Vernünftige und zugleich moralisch Gute bedeutet, die Verneinung der Freiheit jedoch schlecht ist. Das ist logisch durchaus einsichtig, denn die Verneinung der Freiheit bedeutet ja gerade, dass die Unfreiheit die Oberhand gewinnt und Heteronomie herrscht. Wie es einer Person unter diesen Bedingungen möglich ist, zwischen Freiheit und Unfreiheit, zwischen Autonomie und Heteronomie hin- und herzuwechseln, darauf hat KANT jedoch keine Antwort. Ich meine, dass hier die Grenzen seiner Konzeption ersichtlich werden.

Es ist auf jeden Fall ein großes Verdienst KANTS, den Zusammenhang zwischen Moral, Freiheit und Vernunft eingehend erörtert zu haben, auch wenn seine diesbezüglichen Erörterungen ergänzt werden können oder sogar müssen – beispielsweise durch die Ausführungen von JONAS, der die Rolle der Gefühle für die moralische Praxis betont. JONAS ist der Ansicht, dass das rationale Wissen um die Verantwortung gegenüber anderen Menschen nicht ausreicht,

[30] Kant schreibt: „Die *Autonomie* des Willens ist das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemäßen Pflichten; alle *Heteronomie* der Willkür gründet dagegen nicht allein gar keine Verbindlichkeit, sondern ist vielmehr dem Prinzip derselben und der Sittlichkeit des Willens entgegen. ... Also drückt das moralische Gesetz nichts anders aus, als die *Autonomie* der reinen praktischen Vernunft, d. i. der Freiheit ..." I. KANT: Werke, Bd. 4, S. 144.

[31] Vgl. I. KANT: Werke, Bd. 4, S. 51.

sondern in erster Linie das Gefühl der Verantwortung vorhanden sein muss, um den Willen auf verantwortungsvolles Handeln auszurichten.[32] Zur Illustration verweist JONAS dabei auf die spontan auftretende elterliche Fürsorge, deren Gefühl die Natur im Menschen angelegt habe. Dass bei der konkreten Ausrichtung des Willens nicht allein der Vernunft, sondern auch den Gefühlen oder Neigungen große Bedeutung zukommt, wird durch KANT genauso wenig geleugnet, wie die Möglichkeit, dass zwischen den Neigungen einerseits und dem Vernünftigen sowie moralisch Guten andererseits Harmonie bestehen kann, z.B. im Fall der moralischen Pflicht zur Selbsterhaltung. Was sich aber nicht mehr mit der Konzeption KANTS verträgt, ist die Ansicht von JONAS, dass in erster Linie Gefühle ein verantwortliches, d.h. moralisch richtiges Handeln befördern; nach KANT fällt nämlich ein durch Gefühle bestimmter Wille der Heteronomie anheim und ist generell als moralisch schlecht einzustufen, da ja Freiheit und Autonomie ausschließlich durch einen vernunftgesteuerten Willen verwirklicht werden können.[33]

Der unterschiedliche Stellenwert von Gefühlen bei KANT und JONAS lässt sich meines Erachtens darauf zurückführen, dass sie Moral bzw. Verantwortung auf zwei verschiedenen Ebenen lokalisieren: Während KANT Moral auf der Ebene des Willens verortet (und die Handlungsebene dem Recht zuordnet),[34] ist für JONAS in Bezug auf Verantwortung die Ebene der Handlung ausschlaggebend. Weil nun aber Moral und ihr formaler Aspekt der Verantwortung an die Voraussetzung von Freiheit, und zwar sowohl Willens- als auch Handlungsfreiheit, geknüpft sind, muss das Konzept von JONAS als irreführend oder gar fehlerbehaftet bezeichnet werden, wenn darin auch Handlungen, die nicht der Willensfreiheit entspringen, sondern unmittelbar durch Gefühle ausgelöst werden, eine moralische Qualität zugesprochen wird, wie im Fall der spontanen elterlichen Fürsorge. Die Sorge um den Nachwuchs ist ja auch bei Tieren zu beobachten, obwohl Tiere keine moralfähigen Wesen sind und somit nicht Subjekte von Verantwortung sein können. Es ist eben falsch, bezüglich unfreier Handlungen von moralischer Verantwortung zu sprechen, denn Freiheit und Moral inklusive Verantwortung sind untrennbar.[35] Willens- und

[32] Vgl. H. JONAS: Prinzip Verantwortung, S.170f.

[33] Die einzige Ausnahme bildet bei KANT das Gefühl der Achtung für das moralische Gesetz, verkörpert durch den kategorischen Imperativ, doch handelt es sich dabei um ein durch die Vernunft bewirktes, intellektuelles Phänomen, das nichts mit Sinnlichkeit zu tun hat. Vgl. I. KANT: Werke, Bd. 4, S. 197ff.

[34] Vgl. I. KANT: Werke, Bd. 4, S. 337.

[35] Anscheinend verwendet JONAS den Begriff der Verantwortung nicht nur in einem morali-

Handlungsfreiheit stellen zusammen eine notwendige (und zugleich ausreichende) Bedingung von Moral und Verantwortung dar.

2.3 Gibt es korporative und kollektive Verantwortung?

Nach den allgemeinen und grundlegenden Ausführungen zur Beziehung zwischen Freiheit und Moral bzw. Verantwortung sowie zu ihrer Bedeutung für die Subjektqualität bzw. Personalität des Menschen muss in Zusammenhang mit dem Verantwortungssubjekt noch die Frage angesprochen werden, ob auch Gruppen und Organisationseinheiten wie Unternehmen und Staatsorgane Subjekte von Verantwortung sein können. Diese Frage wird insbesondere durch das CSR-Konzept aufgeworfen, dem die Annahme zugrunde liegt, dass Unternehmen eine Verantwortung gegenüber der Gesellschaft haben. Aber auch in Bezug auf staatliche Einrichtungen wie die Polizei oder das Sozialamt und bezüglich Kollektiven wie politische Parteien oder die Gesellschaft als Ganzes stellt sich die Frage der Verantwortung in ähnlicher Weise.

Einerseits geben die bisherigen Erörterungen eine eindeutige Antwort auf die Frage des Verantwortungssubjekts: Allein Personen können, und zwar genau im Ausmaß ihrer inneren und äußeren Freiheit, Träger von Verantwortung sein; Gruppen, Unternehmen und andere Organisationseinheiten dagegen können als solche nicht Subjekte von Verantwortung sein, weil sie über keine Personalität im eigentlichen Sinn des Wortes verfügen. So stellt die so genannte juristische Person als Rechtskategorie mit dem Status eines Rechtssubjekts lediglich ein künstliches Gebilde bzw. eine Fiktion dar, denn juristische Personen haben genauso wenig wie andere Organisationseinheiten einen selbstständigen Willen und die Fähigkeit, autonom zu handeln; die Autonomie des Wollens und Handelns ist natürlichen Personen vorbehalten.[36] Ein Unternehmen z. B. kann als solches nicht handeln, nur die einzelnen Mitarbeiter, die darin tätig sind. Organisationseinheiten werden ja durch Menschen kreiert und aufrechterhalten und dienen als Hilfsmittel dazu, durch Menschen gesetzte Ziele zu verwirklichen. Die Rechtskategorie der juristischen Person mag im Rechtssystem als unproblematisch empfunden werden und eine wichtige

schen, sondern auch in einem ontologisch-vitalistischen Sinn als Ausdruck für eine mit der individuellen Existenz gegebene und dem Dienst am Leben verpflichtete Beziehung, wie die Beziehung zwischen Eltern und Nachwuchs, doch ist diese Ausdehnung des Begriffs auf nichtmoralische Inhalte irreführend und widerspricht den eigenen, oben zitierten Aussagen von Jonas, wonach die Kausal-, die Moral- sowie die Verantwortungsfähigkeit des Menschen einander bedingen. Vgl. H. Jonas: Prinzip Verantwortung, S.185.

[36] Ich schließe mich mit dieser Auffassung der sog. Fiktionstheorie an, die u.a. der Rechtsgelehrte Friedrich Carl von Savigny vertritt. Vgl. F. C. v. Savigny: Römisches Recht (1840).

Funktion erfüllen, aus moralischer Sicht ist sie aber nicht haltbar, wenn sie eine eigenständige Ebene von Verantwortung repräsentieren soll. In diesem Sinn betont PETER ULRICH, dass auch bezüglich ordnungspolitischer Arrangements die Moral und somit die Verantwortung bei den einzelnen Bürgern verortet werden muss.[37]

Andererseits kann korporative oder kollektive Verantwortung natürlich auch als verkürzter Ausdruck dafür verstanden werden, dass Verantwortung auf mehrere Personen verteilt ist. Der Umstand, dass der Mensch ein soziales Wesen ist und in vielfältiger Weise mit anderen Menschen kooperiert, hat nämlich zur Folge, dass die Handlungen einzelner Personen mit den Handlungen anderer verstrickt sind und deshalb häufig mehreren Personen gleichzeitig eine Mitverantwortung für einen bestimmten Verantwortungsbereich zufällt. So tragen z.B. sehr viele Personen einen Teil der Verantwortung, wenn bei einer demokratischen Parlamentswahl eine bestimmte Partei die absolute Mehrheit erlangt und die Regierung stellen darf: die Kandidaten für die betreffenden Ämter, die in der Wahlkampagne Aktiven, die Wähler und auch jene, die sich nicht an der Wahl beteiligen. Dieses Beispiel zeigt auch klar, dass die Verantwortlichen in unterschiedlichem Maß für das Ergebnis ihres jeweils individuellen, aber teilweise koordinierten Handelns verantwortlich sind: Die Mitverantwortung der politisch Aktiven für das Wahlergebnis ist zweifelsohne größer als die Mitverantwortung der politisch Inaktiven. Das Maß der persönlichen Mitverantwortung hängt von der individuellen Willens- und Handlungsfreiheit sowie von der Zahl der verantwortlichen Personen für ein bestimmtes Verantwortungsobjekt ab. Die genaue Festlegung der persönlichen Mitverantwortung – etwa in Form eines prozentualen Anteils an der Gesamtverantwortung – ist folglich mit der enormen, in der Praxis kaum vollständig zu bewältigenden Aufgabe der Ermittlung und Quantifizierung der inneren und äußeren Freiheit aller Verantwortlichen verbunden.

Zur korporativen und kollektiven Verantwortung ist somit abschließend festzuhalten, dass diese Begriffe im moralischen Kontext nur dann inhaltlich korrekt sind und sinnvoll verwendet werden können, wenn sie keine selbstständige Kategorie von Verantwortung einführen, sondern die Verteilung von Verantwortung auf mehrere (natürliche) Personen zum Ausdruck bringen wollen.

[37] P. ULRICH: Intergrative Wirtschaftsethik (2008), S. 398.

Zusammenfassung

JOÓB, MARK: **Der Mensch als Subjekt von Freiheit und Verantwortung.** ETHICA 20 (2012) 3, 195–214

Der Artikel will dazu beitragen, die Begriffe Freiheit und Verantwortung sowie insbesondere das Verhältnis dieser Begriffe zueinander zu klären. Dabei steht der Mensch als Subjekt im Mittelpunkt. Die zentrale Erkenntnis der Untersuchung ist, dass der Umfang der persönlichen Verantwortung genau dem Umfang der persönlichen Freiheit entspricht. Die präsentierte begriffliche Klärung ist deshalb von großer aktueller Bedeutung, weil die ethisch-philosophische Fundierung des gegenwärtigen wirtschaftsethischen Diskurses zum Thema Freiheit und Verantwortung mangelhaft ist. So wird auch in Zusammenhang mit dem Konzept der Corporate Social Responsibility (CSR) oft der Anschein erweckt, als wären Freiheit und Verantwortung konkurrierende Begriffe.

Autonomie
Corporate Social Responsibility
Freiheit
Verantwortung
Wirtschaftsethik

Summary

JOÓB, MARK: **Man as subject of freedom and responsibility.** ETHICA 20 (2012) 3, 195–214

The author's intention is to clarify the concepts of freedom and responsibility and in particular the relations to one another, with man as subject being in the centre of the investigation. The main finding is that the extent of personal responsibility exactly corresponds to the extent of personal freedom. The conceptual clarification presented has high actual relevance because the ethical-philosophical foundation of the modern discourse in the field of business ethics on the concepts of freedom and responsibility is inadequate. Even in the context of corporate social responsibility (csr) it often seems as if freedom and responsibility were competing concepts.

Autonomy
business ethics
corporate social responsibility
freedom
responsibility

Literatur

ANZENBACHER, ARNO: Einführung in die Ethik. Düsseldorf: Patmos, 1992.

ARISTOTELES: Nikomachische Ethik, hg. v. Günther Bien. Hamburg: Meiner, [4]1985.

BREUER, MARKUS / MASTRONARDI, PHILIPPE / WAXENBERGER, BERNHARD (Hg.): Markt, Mensch und Freiheit. Wirtschaftsethik in der Auseinandersetzung. Bern u. a.: Haupt, 2009.

FREUD, SIGMUND: Abriß der Psychoanalyse. Das Unbehagen in der Kultur. Frankfurt a. M.: Fischer-Taschenbuch-Verlag, 1990.

FRIEDMAN, MILTON: Kapitalismus und Freiheit. München: Piper, 2004.

HAEFFNER, GERD: Philosophische Anthropologie. Stuttgart u. a.: Kohlhammer, [3]2000.

HAYEK, FRIEDRICH AUGUST VON: Die Verfassung der Freiheit. Tübingen: Mohr, [3]1991.

HEIDBRINK, LUDGER / HIRSCH, ALFRED (Hg.): Verantwortung als marktwirtschaftliches Prinzip. Frankfurt; New York: Campus, 2008.

JONAS, HANS: Das Prinzip Verantwortung, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003.

JOÓB, MARK: Globale Gerechtigkeit im Spiegel zeitgenössischer Theorien der Politischen Philosophie. Ödenburg: Christian Acad. Press, 2008.

— Das Moralische am Geld – eine philosophische Betrachtung. In: Thomas Brändle/ Dominik Riedo (Hrsg.): Über Geld schreibt man doch. Oberhofen: Zytglogge, 2011, S. 221–222.

KANT, IMMANUEL: Werke, Bd. 1–6. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1956.

KEIL, GERT: Willensfreiheit und Determinismus. Stuttgart: Reclam, 2009.

KOHLENBERG, LAWRENCE: Essays on Moral Development, Vol. 1: The Philosophy of Moral Development. San Francisco: Harper & Row, 1981.

LENK, HANS: Über Verantwortungsbegriffe und das Verantwortungsproblem in der Technik. In: H. Lenk/G. Ropohl (Hg.): Technik und Ethik: Reclam, 1993, S. 112–148.

LENK, HANS/ROPOHL, GÜNTER (Hg.): Technik und Ethik. Stuttgart: Reclam, 1993.

LOCKE, JOHN: Versuch über den menschlichen Verstand, Bd. 1–2, übers. v. Julius Heinrich von Kirchmann. Berlin, 1872.

NIDA-RÜMELIN, JULIAN (Hg.): Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. Stuttgart: Kröner, ²2005.

NOZICK, ROBERT: Anarchy, State, and Utopia, USA, 1974.

OTT, KONRAD: Technikethik. In: Julian Nida-Rümelin (Hg.): Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. Stuttgart: Kröner, ²2005, S. 568–647.

PLATON: Sämtliche Werke in drei Bänden, hrsg. v. Erich Loewenthal. Darmstadt, 1940.

RICKEN, FRIEDO: Allgemeine Ethik. Stuttgart u. a.: Kohlhammer, ³1998.

ROPOHL, GÜNTER: Neue Wege, die Technik zu verantworten. In: H. Lenk/G. Ropohl (Hg.): Technik und Ethik: Reclam, 1993, S. 149–176.

SAVIGNY, FRIEDRICH CARL VON: System des heutigen römischen Rechts. Berlin, 1840.

THIELEMANN, ULRICH: Unternehmensverantwortung ethisch ernst genommen: The Case against the Business Case und die Idee verdienter Reputation, In: Ludger Heidbrink/Alfred Hirsch (Hg.): Verantwortung als marktwirtschaftliches Prinzip. Frankfurt; New York: Campus, 2008, S. 199–230.

THOMAS VON AQUIN: Summa theological. Notre Dame (Indiana), 1948.

ULRICH, PETER: Integrative Wirtschaftsethik. Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie. Bern u. a.: Haupt, ⁴2008.

VISSER, WAYNE u. a. (Hg.): The A to Z of Corporate Social Responsibility. Chichester: Wiley, 2007.

WETTSTEIN, FLORIAN/GOODPASTER, KENNETH E.: Freedom and Autonomy in the 21st Century: What Role for Corporations? In: Markus Breuer/Philippe Mastronardi/Bernhard Waxenberger (Hg.): Markt, Mensch und Freiheit. Wirtschaftsethik in der Auseinandersetzung. Bern u.a.: Haupt, 2009, S. 117–134.

WISWEDE, GÜNTER: Einführung in die Wirtschaftspsychologie. München: UTB, 2007.

ZIMMERLI, WALTER CH.: Wandelt sich die Verantwortung mit dem technischen Wandel? In: H. Lenk/G. Ropohl (Hrsg.): Technik und Ethik: Reclam, 1993, S. 92–111.

ZIMMERLI, WALTHER CH./ASSLÄNDER, MICHAEL S.: Wirtschaftsethik. In: Julian Nida-Rümelin (Hg.): Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. Stuttgart: Kröner, ²2005, S. 302–385.

Dr. Mark Joób, Westungarische Universität, Fakultät für Wirtschaftswissenschaften,
Erzsébet u. 9., H-9400 Sopron
mark@joob.org

ETHICA 20 (2012) 3, 215–235

DIETER WITSCHEN

RELIGIONSFREIHEIT SCHÜTZEN

Eine spezifische menschenrechtliche Verpflichtung

Dr. theol. Dieter Witschen, geb. 1952. Von 1979 bis 1986 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Seminar für Moraltheologie der Universität Münster; seit 1986 tätig beim Bistum Osnabrück.
Letzte Buchveröffentlichungen: Kants Moraltheologie. Ethische Zugänge zur Religion (2009); Menschen-Tugenden. Ein Konzept zu menschenrechtlichen Grundhaltungen (2011); Gewissensentscheidung. Eine ethische Typologie von Verhaltensmöglichkeiten (2012); zahlreiche Aufsätze zu ethischen Themen.

Andersgläubige werden von religiösen Extremisten verfolgt. Wer einer religiösen Minorität angehört, sieht sich massiven gesellschaftlichen Diskriminierungen ausgesetzt. Religiöse Individuen wie Gemeinschaften werden von religionsfeindlichen Gruppen daran gehindert, nach ihrem Glauben zu leben. Wer aus innerer Überzeugung von der dominanten Mehrheitsreligion zu einer anderen Religionsgemeinschaft konvertiert, hat unter gravierenden sozialen Repressalien zu leiden. Religiöse Überzeugungen oder Praktiken der einen werden von anderen unter Berufung auf die Meinungs- oder Kunstfreiheit aufs Gröbste diffamiert. Unter dem Vorwand, das Recht auf Religionsfreiheit in Anspruch zu nehmen, bringt eine Organisation ihre Mitglieder in eine totale psychische und ökonomische Abhängigkeit.

Diese wenigen, aufs Geratewohl ausgewählten Beispiele können, so unterschiedlich sie in den Details sind, bei näherer Betrachtung einen ersten Hinweis auf ein gemeinsames Erfordernis geben. Sie zeigen: die Religionsfreiheit kann nicht nur durch den Staat verletzt oder bedroht werden, sondern auch durch gesellschaftliche Gruppen oder durch einzelne Personen. Und sie können die Konsequenz erkennen lassen: Um das Menschenrecht auf Religionsfreiheit umzusetzen, reicht es nicht hin, dass sein primärer Adressat, der Staat, es achtet. Das Anerkennen dieses Rechts seitens des Staates ist zwar eine notwendige, aber keine zureichende Bedingung für seine Implementierung. Eine weitere Bedingung, auf die hier die Aufmerksamkeit gelenkt werden soll, ist die, dass in spezifischen Situationen, die in der Gesamtheit der Verletzungen der Religionsfreiheit nicht selten sein dürften, der Staat die Inanspruchnahme

dieses Rechts schützt. Was macht nun derartige Situationen aus und worin besteht unter den jeweiligen Umständen der Schutz seitens des Staates?

1. Schützen wegen der Vulnerabilität des Menschen

Das Schützen ist eine elementare moralische wie rechtliche Handlungsweise. Ihre Notwendigkeit ergibt sich aus der Verletzlichkeit des Menschen[1]. Vulnerabel ist der Mensch in verschiedensten Hinsichten. Das Spektrum von Verletzungen, die Täter ihren Opfern zufügen, reicht von verbalen Kränkungen im Alltag bis hin zu massiven physischen und psychischen Übergriffen im Extremfall. Verletzt werden kann der Mensch, wovon die eingangs genannten Beispiele einen ersten Eindruck vermitteln können, ebenfalls in den Rechten, die ihm in gleicher Weise wie anderen eine religiöse Lebensführung in Freiheit ermöglichen. Bei den angeführten Exempeln werden Verletzungen im Mikro- wie im Mesobereich zugefügt. Im ersten Fall sind Individuen bzw. Mitglieder einer überschaubaren Gruppe die Täter und im zweiten Fall gesellschaftliche Gruppen. Weiterhin fällt bei den ausgewählten Beispielen auf, dass sich die Opfer insofern in einer spezifischen Situation befinden, als sie als Mitglieder einer Minorität oder wegen einer Schwäche besonders verletzlich sind. Wenn auch die Verletzlichkeit eine anthropologische Konstante ist und daher kein Mensch davon ausgenommen ist, Opfer einer Verletzung werden zu können, so ist doch die Gefährdung von Menschen, die sich in spezifischen Lebensbedingungen befinden, ungleich größer.

Weil der Mensch in differenten Hinsichten vulnerabel ist, bedarf er in zahlreichen Lebensbereichen und -situationen des Schutzes. Ohne protektives Handeln anderer auf den unterschiedlichen Beziehungsebenen könnte der Mensch nicht überleben und nicht gut, sprich: in Freiheit und in Frieden leben. Der Mensch ist nicht nur das autonome Wesen, das in seinen verschiedenartigen Freiheiten zu achten ist, sondern auch das verletzliche Wesen, das auf den Schutz durch andere angewiesen ist. Wegen seiner Vulnerabilität kann ein Mensch leicht zum Opfer von Tätern werden, die ihm unter Einsatz von Macht oder Gewalt Unrecht zufügen. Ethik wie Recht haben der Verletzlichkeit des Menschen Rechnung zu tragen, haben sich daher immer auch von der Option für die Schwachen leiten zu lassen. Nicht ohne Grund wird in Art. 1, Abs. 1 des Grundgesetzes, mithin an erster Stelle, hervorgehoben:

[1] Zu dieser anthropologischen Konstante vgl. D. Witschen: Der verletzliche Mensch (2011), S. 19–35.

„Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie *zu achten und zu schützen* ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt."[2]

In der neueren Entwicklung der Menschenrechte ist der Schutzbedürftigkeit des verletzlichen Menschen zunehmend Rechnung getragen worden. So sind in den letzten Jahrzehnten auf internationaler, sprich: UN-Ebene eigene Menschenrechtskonventionen für besonders vulnerable Gruppen (z. B. für Flüchtlinge, Frauen, Kinder oder Behinderte) verabschiedet worden. Zentrale Gründe für diese Extension des Menschenrechtsschutzes sind eben die Orientierung an der Option für die Verletzlichen sowie das Ziel eines „empowerment" der Betroffenen und die Notwendigkeit eines spezifischen Schutzes angesichts konkreten Unrechts.[3] Doch nicht um diese Perspektive, bei welcher der Fokus auf die Berechtigten gerichtet ist, soll es im Folgenden gehen, sondern um eine andere Rücksicht, bei der die Aufmerksamkeit auf die Art der Verantwortlichkeiten gelenkt wird, die die Verpflichteten zu übernehmen haben.

2. Schützen im Kontext der menschenrechtlichen Pflichtentrias

Im Menschenrechtsdiskurs beginnt sich mehr und mehr eine Trias menschenrechtlicher Pflichten einzubürgern, mit der unter anderem die Schutzbedürftigkeit des Menschen ihre angemessene Berücksichtigung finden soll. Ursprünglich ist sie vor allem in den allgemeinen Kommentaren (*general comments*) des Menschenrechtsausschusses der Vereinten Nationen, der die Einhaltung des Internationalen Paktes über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte zu überwachen hat, entwickelt worden.[4] Gemeint ist die Dreiteilung menschenrechtlicher Verpflichtungen seitens des Staates in die des Achtens, des Schützens und des Gewährleistens. Unter der Verpflichtung des Achtens (*obligation to respect*) wird verstanden, dass der Staat Menschenrechte zu respektieren und, insofern es sich um Abwehrrechte handelt, Eingriffe in die Rechte von Individuen zu unterlassen hat. Die Verpflichtung des Schützens (*obligation to protect*) ergibt sich dort, wo eine Verletzung von Menschenrechten durch Dritte geschieht oder droht, woraufhin der Staat zu intervenieren hat, um den tatsächlichen oder potenziellen Opfern zu Hilfe zu kommen. Die Verpflichtung des Gewährleistens (*obligation to fulfill*) ist gegeben, wo der Staat

[2] Kursivsetzung durch D. W.
[3] Vgl. dazu D. Witschen: Eigene Menschenrechtskonventionen (2009), S. 263–269.
[4] Vgl. dazu I. E. Koch: Dichotomies (2005), S. 81–103; H. Bielefeldt: Gleichrangigkeit (2007), S. 381–384; U. Fastenrath: Einheit der Menschenrechte (2006), S. 170–174.

durch aktives Handeln die Bedingungen zur Verfügung zu stellen hat, die es den Individuen ermöglichen, von ihren Rechten Gebrauch zu machen.

Es läge allerdings ein Missverständnis dieser Trichotomie vor, würde sie auf einzelne Klassen von Menschenrechten in dem Sinne appliziert, dass bei individuellen Freiheitsrechten sich ausschließlich die Aufgabe des Achtens stellt und bei sozialen Anspruchsrechten ausschließlich die des Gewährleistens und darüber hinaus bei Übergriffen von Dritten die des Schützens. Vielmehr soll, um den den Menschenrechtsdiskurs durchziehenden Dualismus zwischen negativen Abwehrrechten und positiven Leistungsrechten zu überwinden, aufgezeigt werden, dass die drei Komponenten menschenrechtlicher Verpflichtungen auf das Gesamt dieser Rechte anzuwenden sind,[5] was meint, dass zur Realisierung der bürgerlichen und politischen Rechte Maßnahmen des Achtens, des Schützens und des Gewährleistens notwendig sind und ebenfalls bei der Umsetzung wirtschaftlicher und sozialer Rechte. Dies schließt keineswegs aus, dass je nach der Klasse der Rechte ganz unterschiedliche Gewichtungen der Verpflichtungsdimensionen vonnöten sind.

3. Bedingungen des Schützens

Im Folgenden sei anhand eines einzelnen Menschenrechts, und zwar des Rechts auf Religionsfreiheit, das Erfordernis eines Elements aus der menschenrechtlichen Pflichtentrias, nämlich die Notwendigkeit des Schützens, aufzuzeigen versucht.[6] Wenn das Schützen als eine Pflicht, die der Staat bei der Implementierung des Rechts auf Religionsfreiheit neben der des Achtens und des Gewährleistens zu erfüllen hat, ausgewiesen werden soll, dann wird von folgenden Bedingungen ausgegangen:

Erstens liegt nicht die für Menschenrechte klassische Ausgangskonstellation vor, wonach jeder Mensch der Berechtigte und in erster Linie der Staat der Verpflichtete ist, der allerdings seiner Pflicht nicht nachkommen, sondern gegen sie verstoßen kann. Bei der hier in den Blick zu nehmenden Konstella-

[5] Vgl. H. Bielefeldt: Menschenrechte (2007), S. 137: „Entscheidend ist, dass die drei Verpflichtungsebenen sich über das gesamte Spektrum der Menschenrechte erstrecken [...]. Die vorrangige Assoziierung der bürgerlichen und politischen Rechte mit bloßen Abwehrrechten ist dadurch genauso überwunden worden wie die Reduzierung der wirtschaftlichen und sozialen Rechte auf bloße Leistungsrechte."

[6] Während ich in meinem Artikel „Trias menschenrechtlicher Verpflichtungen" (2009), S. 237–249, in einer allgemeinen Weise zu erläutern versucht habe, inwiefern die Pflichtentrias erhellend sein kann, sei hier in Ergänzung dazu wiederum anhand des Beispiels der Religionsfreiheit differenzierter auf die spezifische Verpflichtung des Schützens eingegangen.

tion sind zwar ebenfalls Individuen die Berechtigten; der Täter ist jedoch nicht der Staat, sondern Bürger oder eine gesellschaftliche Gruppe fügen anderen religiösen Individuen oder Gruppen Unrecht zu, indem sie deren Recht auf Religionsfreiheit verletzen. Dieses Menschenrecht wird also nicht durch staatliche Gewalten, sondern durch andere Individuen oder durch gesellschaftliche Gruppen verletzt. Mit der Anerkennung von Schutzpflichten[7] geht mithin eine Extension einher, welche die Relation der Betroffenen und der Agierenden betrifft. Denn die Relation ist nicht wie üblich eine zweistellige, die zwischen Individuen und Staat, sondere eine dreistellige, die zwischen Individuen und anderen Individuen bzw. gesellschaftlichen Gruppen sowie dem Staat. Von den Beteiligten begegnen sich die beiden erstgenannten auf der horizontalen Ebene; ihre Relation ist die zwischen Tätern und Opfern.

Zweitens wird es in einer solchen Situation als Aufgabe des Staates betrachtet, zugunsten der Opfer gegenüber den Tätern zu intervenieren.[8] Um die Berechtigten vor erheblichen Übergriffen Dritter zu bewahren, stellt sich der Staat schützend vor die aktuellen oder potenziellen Opfer. Würde er die Übergriffe, die gegen den Willen der Berechtigten geschehen und objektiv rechtswidrig sind, nicht unterbinden, wären die Opfer den Tätern schutzlos ausgeliefert. Das staatliche Eingreifen ist möglich und notwendig. Möglich, weil dem Staat mit seinem Gewaltmonopol die Instrumentarien zur Durchsetzung von Menschen- bzw. Grundrechten zur Verfügung stehen. Notwendig, damit nicht die „Macht des Stärkeren" ausschlaggebend ist, sondern auch die Schwachen zu ihrem Recht kommen. Die Wehrlosen sind von den ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln her zu einer Selbsthilfe nicht in der Lage[9] oder sie könnten allenfalls zu Mitteln greifen, die weder moralisch noch rechtlich zulässig sind. Notwendig deshalb, weil die Religionsfreiheit keineswegs nur von der Tradition her ein klassisches, sondern insbesondere vom sachlichen Gewicht her ein zentrales Menschenrecht ist.[10]

[7] Das Bundesverfassungsgericht sieht es im sogenannten „Kruzifix-Urteil" als staatliche Pflicht an, religiöse Individuen wie Gemeinschaften „vor Angriffen oder Behinderungen anderer Glaubensrichtungen oder konkurrierender Religionsgruppen zu schützen" (BVerfGE 93, 1 (16)).

[8] In seiner umfassenden „Theorie der Grundrechte" hat R. Alexy ebenfalls diese Situation vor Augen, wenn er auf die Rechte auf Schutz, die ein positives Handeln, eine Leistung des Staates fordern, zu sprechen kommt: „Unter ‚Rechten auf Schutz' sollen hier Rechte des Grundrechtsträgers gegenüber dem Staat darauf, dass dieser ihn vor Eingriffen Dritter schützt, verstanden werden" (1986, S. 410).

[9] Wären sie dies, dann hätte die dem Prinzip der Subsidiarität entsprechende Maxime Geltung: „Eigeninitiative hat grundsätzlich Vorrang vor Staatsintervention" (J. Isensee: Das Grundrecht als Abwehrrecht (2000), S. 220).

[10] Nach der Überzeugung des Bundesverfassungsgerichts ist die Präferenzregel zur Anwen-

Drittens ist der Handlungsweise nach beim Schützen ein aktives Eingreifen des Staates gefragt. Während bei der menschenrechtlichen Pflicht des Achtens der Staat primär Ein- und Übergriffe in die Rechte von Individuen zu unterlassen und er bei der menschenrechtlichen Pflicht des Gewährleistens die Bedingungen der Möglichkeit zu schaffen und zu bewahren hat, damit Individuen wie Gemeinschaften ihr Recht wahrnehmen können, interveniert bei der menschenrechtlichen Pflicht des Schützens der Staat zugunsten der Opfer einer Rechtsverletzung. Er ist der Garant des Menschenrechts, er bedroht oder verletzt es nicht selbst. Nicht *vor* dem Staat, sondern *durch* den Staat wird das Recht auf Religionsfreiheit gesichert. In gemeinhin weniger beachteten Situationen, in denen Dritte oder nicht-staatliche Organisationen eine ungestörte Religionsausübung, also die Wahrnehmung des Rechts auf Religionsfreiheit verhindern oder stark beinträchtigen, kann ein aktives Handeln in Form eines Schutzes seitens des Staates unumgänglich sein. Während der Staat bei einem Abwehrrecht selbst Eingriffe unterlässt, sorgt er bei einem Schutzrecht dafür, dass Dritte Eingriffe unterlassen. Während das menschenrechtliche Schutzgut ein und dasselbe ist, nämlich die Religionsfreiheit, sind unterschiedliche Handlungsweisen zu seiner Sicherung erforderlich. Von der deontischen Struktur her korrespondieren Abwehrrechten Verbote, etwas zu destruieren, zu verhindern oder zu beeinträchtigen, Schutzrechten hingegen Gebote, etwas zu sichern oder zu verteidigen.

Viertens wird vorausgesetzt, dass das Eingreifen des Staates rechtlich legitimierbar und das staatliche Schützen justiziabel ist. Auf den Ebenen der Legislative, der Exekutive und der Judikative stehen dem Staat rechtswirksame Instrumentarien zum Schutz gleicher religiöser Freiheit zur Verfügung. Eine rechtliche Schutzpflicht besteht dann nicht, wenn ein individuelles oder soziales Verhalten zwar moralisch abzulehnen, aber nicht mit rechtsförmigen Mitteln mit ihm umzugehen ist.[11] Oder dann nicht, wenn es keine starken Gründe gibt, die das Schützen der Opfer durch staatliche Intervention rechtfertigen, wenn vielmehr die alternative Reaktion eines staatlichen Duldens als ange-

dung zu bringen: „Die Schutzverpflichtung des Staates muss um so ernster genommen werden, je höher der Rang des in Frage stehenden Rechtsguts innerhalb der Werteordnung des Grundgesetzes anzusetzen ist" (BVerfGE 39, 1 (42)).

[11] Ein Beispiel aus dem religiösen Bereich: Die Kritik anderer an den Überzeugungen oder Ausdrucksformen einer bestimmten Religionsgemeinschaft kann die Betroffenen emotional verletzen. Die Art und Weise der verbalen oder symbolischen Angriffe kann unter Umständen moralisch verurteilt werden, weil die Kritiker beispielsweise Sensibilität oder Rücksichtnahme oder Toleranz stark vermissen lassen. Gleichwohl ist der Staat nicht eo ipso zum Einschreiten oder Unterbinden rechtlich verpflichtet.

messen erscheint.[12] In einem solchen Fall überlässt der Staat die Konfliktregulierung bewusst den beteiligten Personen bzw. den gesellschaftlichen Kräften.

4. Weitere Klärungen

a) Beachten der Handlungskonstellation

Dass ohne Erfassen der Handlungskonstellation die Spezifika der menschenrechtlichen Verpflichtung des Schützens, soll sie im Kontext der Pflichtentrias erörtert werden, nicht verstanden werden können, sei anhand zweier Beispiele demonstriert. Zum einen ist es üblich, einen Sinngehalt des Rechts auf Religionsfreiheit darin zu sehen, die religiöse Integrität von Gläubigen zu schützen. Ein solches Schützen ist unter anderem bei einem Konflikt zwischen der religiösen Überzeugung eines Individuums und positivem Recht erforderlich, wenn also ein Handeln entsprechend dem geltenden Recht gegen die religiöse bzw. religionsbestimmte Überzeugung erfolgte. In einem solchen Fall stehen dem Staat, um die religiöse Integrität von Bürgern zu schützen, zwei Alternativen zur Verfügung. Entweder lässt er eine Ausnahme vom geltenden Recht zu oder dispensiert er von dessen Einhaltung. Die Grundsituation ist allerdings anders gelagert als bei hier in Rede stehenden. Denn bei jener liegt kein Übergriff Dritter vor, vor dem die Träger des Rechts zu schützen sind, sondern ein Konflikt zwischen religiöser Einstellung und Rechtsnorm, bei dem der Staat zum Schutz Ersterer die beiden genannten Möglichkeiten hat. Zum anderen ist zwischen unterschiedlichen Situationen zu differenzieren, in denen die einen den anderen Schaden zufügen und dabei Rechte verletzen. Hier geht es allein darum, dass die einen menschenrechtlich anerkannte Teilrechte der Religionsfreiheit anderer verletzen und der Staat die Pflicht hat, die Opfer zu schützen, aber nicht darum, dass die einen unter Berufung auf religiöse Praktiken oder Traditionen elementare Rechte anderer verletzen, wie dies etwa der Fall ist, wenn in bestimmten Regionen Eltern an ihren Töchtern eine Genitalverstümmelung vornehmen lassen und der Staat zum Schutz der Opfer einzugreifen hat, was eine staatliche Restriktion einer mitunter religiös verstandenen Norm einschließt.

[12] Ein Beispiel: Weltanschauliche Kontroversen können mitunter in einer Gesellschaft sehr scharf geführt werden, können zu gegenseitigen Abwertungen führen, können – zumal in Verbindung mit anderen Konflikten – zu einem Klima des Unfriedens führen. Der Staat, der sich eine Urteilsabstinenz in weltanschaulich-religiösen Fragen auferlegt, wird nicht eingreifen, solange nicht elementare Rechte wie etwa die auf physische und psychische Integrität oder auf eine freie Religionsausübung durch wenigstens eine Seite verletzt werden.

b) ‚Schützen' – ein homonymes Wort

Semantisch hat man sich zu vergegenwärtigen, dass das eine Wort ‚schützen' für unterschiedliche Handlungsweisen bzw. Verpflichtungen in verschiedenen Konstellationen stehen kann. In seinem Lehrbuch zum „Religionsverfassungsrecht" kommt P. UNRUH als einer der wenigen Autoren auf die Schutzpflichtendimension der Religionsfreiheit zu sprechen. Die Schutzfunktion sei „die notwendige Ergänzung zur Abwehrfunktion der Grundrechte. Sie ist gerichtet auf die Schaffung und Erhaltung der Bedingungen der Möglichkeit der Grundrechtsausübung". Es ist leicht ersichtlich, dass der Autor unter der Schutzpflicht das subsumiert, was in der in Rede stehenden Pflichtentrias der Pflicht des Gewährleistens zugeordnet wird. Dies ist ebenfalls der Fall, wenn er weiter ausführt, im Bereich der Grundrechte, mithin auch für das Recht auf Religionsfreiheit existierten „nur zwei Verpflichtungsmodi: (negative) Eingriffsabwehr und (positiver) Schutz. Hier geht es darum, Raum für die Ausbildung und das Bekenntnis eines Glaubens sowie die religiöse Betätigung zu schaffen". Indem der Staat in negativer Weise Eingriffe in das Recht abwehrt oder selbst unterlässt, kommt er seiner Pflicht nach, den entsprechenden Anspruch der Individuen zu achten; indem er in positiver Weise die Bedingungen der Möglichkeit dafür schafft, Religion aktiv auszuüben, kommt er – in der Sprache der Pflichtentrias – seiner Verantwortung nach, dieses Recht zu gewährleisten. Umschreibt der Autor die Dimension staatlicher Schutzpflicht hinsichtlich der Religionsfreiheit in dieser Weise: „Der Staat hat sich schützend und fördernd vor die Religion zu stellen, sie auch vor rechtswidrigen Eingriffen von Seiten anderer zu bewahren",[13] dann könnte er im ersten Teilsatz die Dimension des Gewährleistens aus der Pflichtentrias zur Sprache bringen, dann benennt er auf jeden Fall im zweiten Teilsatz genau die Dimension des Schützens, wie sie in der Pflichtentrias verstanden wird. Es ist mithin zu beachten, welche Handlungsweise in welchem Kontext mit dem Wort ‚schützen', das ein Wort der Alltagsprache, kein terminus technicus ist, beschrieben wird. Das Wort ‚schützen' kann in einem weiten Sinne verstanden; es bezeichnet dann in unserem Kontext entweder in allgemeiner Weise die Sicherung bzw. die Durchsetzung des Rechts auf Religionsfreiheit oder die aktiven Maßnahmen des Staates, mit denen für religiöse Individuen wie Gemeinschaften die Voraussetzungen für die Wahrnehmung dieses Rechts geschaffen werden. Dieses Wort kann – und in der Bedeutung wird es in der

[13] Alle Zitate: P. UNRUH: Religionsverfassungsrecht (2012), S. 71.

Pflichtentrias gebraucht – in einem engeren Sinne verwendet werden; es meint dann die Maßnahmen des Staates, die er aktiv ergreift, um Übergriffe Dritter, seien es Individuen oder Gruppen, in die religiöse Freiheit der Berechtigten zu verhindern.[14]

c) Kein Paternalismus

Das menschenrechtliche Schützen hat im Übrigen nichts mit einem Paternalismus gemein – einer Gefahr, die sich bei protektivem Handeln unter Umständen einstellen kann. Denn nicht ohne Zustimmung oder gar gegen den Willen der Betroffenen, sondern im Gegenteil ganz in deren Sinne wird der Staat aktiv, um ihre religiöse Freiheit zu schützen. Anlass und Grund für das staatliche Eingreifen ist die Ohnmacht der Betroffenen; es stehen ihnen nicht die Mittel zur Verfügung, um sich in Eigenverantwortung selbst helfen zu können. Die Ausgangssituation ist nicht die, dass der Staat als Autorität für sich in Anspruch nimmt, im Sinne einer überlegenen Einsicht besser als die Betroffenen zu wissen, was für ihre religiöse Lebensführung richtig ist. Vielmehr sind die Betroffenen und der Staat sich darin einig, dass die Träger des Rechts ihre Religion nach ihren Überzeugungen bzw. nach den Vorstellungen der Religionsgemeinschaft, der sie sich zugehörig wissen, ausüben dürfen, dass vice versa die Täter nicht etwa gute Gründe für die Eingriffe in die religiöse Freiheit anderer oder deren Begrenzung haben. Überdies ist es dem Staat de facto nicht möglich, religiöse Individuen und Gemeinschaften ausnahmslos vor jedwedem Eingriff durch Dritte zu schützen, und es wäre auch gar nicht sinnvoll, da ein solches Vorhaben einen totalen Überwachungsstaat zur Konsequenz hätte, was das Ziel, religiöse Freiheit zu schützen, in sein Gegenteil verkehrte.

5. Grundsituationen des Schützens im Kontext der Religionsfreiheit

Bereits ein einzelnes Menschenrecht kann ein komplexes Gefüge bilden. So prägnant in Menschenrechtskonventionen ein solches Recht in der Regel for-

[14] In seinen Ausführungen zu den normativen Implikationen der Idee der Menschenwürde kommt G. Marschütz auf die Pflichtentrias zu sprechen. Die Verpflichtung des Schützens versteht er in einem allgemeinen, nicht – wie in der Pflichtentrias üblich – in einem spezifischen Sinn. Denn er erläutert sie in dieser Weise: „Der *Schutz* der Mensch[en]würde ist vor allem durch entsprechende rechtliche Standards zu sichern. Zentraler Maßstab hierfür sind die aus der Menschenwürde hervorgehenden Menschenrechte" (Theologisch ethisch nachdenken (2009), S. 251).

muliert wird, so vielschichtig ist oftmals sein Gehalt. Dies trifft ebenfalls auf das in Rede stehende Recht zu; der Singular „Recht auf Religionsfreiheit" ist mithin eine Zusammenfassung des Plurals religiöser Menschenrechte. Dass in dem einen Menschenrecht verschiedene inhaltliche Ansprüche zusammengefasst werden, wirkt sich darauf aus, wer wem gegenüber in welchen Situationen zu welchen Maßnahmen des Schutzes verpflichtet ist.[15] So umfasst das Recht der Religionsfreiheit, inhaltlich betrachtet, auf der Ebene des forum internum die innere Freiheit, einen Glauben anzunehmen, also die Glaubensfreiheit, und auf der Ebene des forum externum die Freiheit, seinen Glauben sowohl öffentlich zu bekennen (Bekenntnisfreiheit) als auch nach seinen Überzeugungen nach außen zu wirken (Religionsausübungsfreiheit) als auch sich in religiösen Gemeinschaften zusammenzuschließen (religiöse Vereinigungsfreiheit). Bei der negativen Religionsfreiheit handelt es sich um ein Abwehrrecht, bei der positiven Religionsfreiheit um ein Gestaltungsrecht.[16] Als individuelle Religionsfreiheit umfasst es kodifizierte Ansprüche von einzelnen Personen, als korporative Religionsfreiheit solche Ansprüche von Religionsgemeinschaften. Im Folgenden sei allerdings nicht der Weg beschritten, mit Blick auf die einzelnen Unterarten der Religionsfreiheit die jeweiligen Schutzpflichten des Staates zu eruieren; stattdessen sei anhand typischer Verletzungen dieses Rechts wenigstens skizziert, in welchen Situationen vor allem der Staat Maßnahmen des Schutzes zu ergreifen hat.

a) Religiöse Verfolgung – Einschreiten des Staates

Am dringlichsten ist ein Schützen gefordert, wo es zu regulären religiösen Verfolgungen kommt, da auf diese Weise das in Rede stehende Recht am gravierendsten verletzt wird.[17] Die Täter können religiöse Extremisten oder fanatisierte religiöse Gruppierungen sein, die Andersgläubige verfolgen, oder reli-

[15] Einen Zusammenhang zwischen der „Mehrdimensionalität" des Rechts auf Religionsfreiheit und den verschiedenen Verpflichtungen stellt K. Groh her: Jenes „erschöpft sich nicht in einem menschenrechtlichen Diskriminierungsverbot oder einem Abwehrrecht gegen staatliche Eingriffe. Der staatliche Schutz der Religionsfreiheit umfasst vielmehr darüber hinaus in seiner Dimension als Schutzpflichtengebot den aktiven Schutz der Religionsfreiheit gegen Eingriffe privater Dritter und die aktive Förderung der Möglichkeit von Religion – zumindest in denjenigen Ländern, deren staatskirchenrechtliches System nicht von einem strikten Trennungsgebot von Staat und Religion geprägt wird" (2008), S. 88.

[16] Vgl. zu dieser Unterscheidung D. Witschen: ‚Negative Religionsfreiheit' (2010), S. 261–265.

[17] Vgl. z.B. aus kirchlicher Sicht die Dokumentationen: EKD Texte 78: Bedrohung der Religionsfreiheit (2003); KIRCHE IN NOT (Hg.): Religionsfreiheit weltweit (2008); die Berichte von MISSIO zur Lage der Religionsfreiheit in verschiedenen Ländern unter: www.missio-aachen.de/menschenrechte.

gionsfeindliche Gruppierungen, die mit gewaltförmigen Mitteln jede religiöse Praxis aus der Gesellschaft verbannen wollen. ‚Religiöse Verfolgung' steht dafür, dass fundamentale Rechte von Menschen, wie die auf Leben, auf physische und psychische Integrität, auf Handlungsfreiheit oder auf Eigentum massiv verletzt werden, weil sie eine andere religiöse Überzeugung haben oder einer anderen Religionsgemeinschaft angehören als die Täter oder überhaupt eine Religion praktizieren wollen. Im schlimmsten Fall werden Menschen wegen ihres Glaubens, wegen ihrer religiös motivierten Praxis getötet; zumal gegenüber religiösen Minoritäten kommt es zu organisierten Ausschreitungen oder gar zu Pogromen. Sie werden zu Opfern von Gewalttaten, die nicht selten durch religiösen Hass hervorgerufen werden. Sie werden vertrieben oder sehen sich selbst, weil sie Repressalien und massiven Übergriffen bis hin zu Hetzjagden ausgesetzt sind, zum Exodus gezwungen.[18] Wegen der feindseligen Bedrängnis sind sie enorm verunsichert, wegen der existenziellen Bedrohungen total verängstigt. Die Ausübung ihrer Religion wird verhindert, Eltern können ihr religiöses Erziehungsrecht nicht wahrnehmen. Ihre Gotteshäuser werden niedergebrannt, ihre Friedhöfe werden geschändet, ihre religiöse Kultur wird zerstört. Ihnen wird die materielle Basis für Aktivitäten genommen. Oftmals sind schwere religiöse Konflikte mit Problematiken ethnischer, ökonomischer, sozialer und politischer Art verwoben, sind sie durch bestimmte negativ fortwirkende Traditionen oder aggressive nationale Ideologien mit verursacht, was ihre Lösung umso schwieriger macht.[19]

In den Verfassungen der entsprechenden Länder ist in der Regel das Recht auf Religionsfreiheit verankert; diese Staaten haben zudem internationale Menschenrechtskonventionen, in denen die Religionsfreiheit rechtsverbindlich gesichert wird, ratifiziert. Der jeweilige Staat verpflichtet sich damit, das universale und unteilbare Menschenrecht auf Religionsfreiheit, mithin die religiöse Freiheit für alle Menschen, die auf seinem Territorium leben, umfassend zu sichern und dann einzuschreiten, wenn dieses Recht durch Dritte, also nicht-staatliche Akteure, massiv verletzt wird. Der Staat darf die Opfer nicht sich selbst überlassen; er kann die Konflikte nicht als rein innergesellschaftliche betrachten, die ihn nicht betreffen. Und aufgrund seines Gewaltmonopols hat er die Möglichkeiten, mit rechtsstaatlichen Mitteln einzuschreiten. Das Unrecht der Verfolger unterbindet er mit Hilfe seiner Sicherheitskräfte und

[18] Ein Beispiel: Im Irak lebten vor zwanzig Jahren noch 1,4 Millionen Christen, gegenwärtig sollen es weniger als 200.000 sein.
[19] Vgl. T. Hoppe: Religion und Gewalt (2010), S. 449–455.

schützt so die Verfolgten. Unterlässt ein Staat bewusst die strafrechtliche Verfolgung von religiös motivierten Verbrechen, dann unterminiert er mit der Zulassung eines sich entwickelnden „Klimas der Straflosigkeit" zunehmend das Menschenrecht auf Religionsfreiheit. Billigen staatliche Organe stillschweigend eklatante Verstöße gegen dieses durch gesellschaftliche Gruppen, wie es insbesondere in den Regionen geschieht, in denen es am häufigsten zu Übergriffen kommt, verletzten sie selbstredend ihre Schutzpflicht.

b) Diskriminierung – Sicherung religiöser Gleichheit durch den Staat

Ist von gravierenden Verletzungen der Religionsfreiheit die Rede, so wird oftmals in einem Atemzug von religiöser Verfolgung und Diskriminierung gesprochen. Die andere Art massiver Verletzung dieses Rechts, die durch religiöse Diskriminierung, kann sowohl die individuelle als auch die korporative Religionsfreiheit betreffen. Das Eintreten für eine religiöse Überzeugung oder die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft ist in einer Gesellschaft der Grund für eine Ungleichbehandlung, die keinen sachlichen Grund hat, sondern eine Benachteiligung darstellt. Zum einen können die Betroffenen infolge von gesellschaftlichen Sanktionen nicht in gleicher Weise wie die Mitglieder anderer religiöser Vereinigungen in Freiheit öffentlich ihren Glauben bekennen oder ihre Religion ausüben. Zum anderen erleiden sie wegen ihrer Religionszugehörigkeit persönliche oder soziale Nachteile; sie werden marginalisiert oder herabgesetzt, ihnen werden Teilhaberechte vorenthalten. Der Diskriminierung geht oftmals voraus, dass die Mitglieder einer bestimmten Religionsgemeinschaft mit Negativem in Verbindung gebracht werden, dass über sie, um sie verächtlich zu machen, gezielt Vorurteile und Desinformationen in der Öffentlichkeit verbreitet, dass insbesondere gegen religiöse Minoritäten gezielt Ressentiments geschürt werden.

Während bei einer Verfolgung in erster Linie das Recht auf religiöse Freiheit verletzt wird, was mit der Verletzung anderer elementarer Menschenrechte wie insbesondere der auf physische und psychische Integrität einhergeht, ist die Diskriminierung ein Verstoß gegen das menschenrechtliche Prinzip der Gleichheit im religiösen Bereich.[20] Das dem Recht auf Religionsfreiheit immanente Prinzip der Parität, wonach die unterschiedlichen Religionen bzw.

[20] In der Erklärung *Dignitatis humanae* des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Religionsfreiheit wird eingeschärft: Es „muss die Staatsgewalt dafür sorgen, dass die Gleichheit der Bürger [...] niemals entweder offen oder auf verborgene Weise um der Religion willen verletzt wird und dass unter ihnen keine Diskriminierung geschieht" (Nr. 6, LThK ²1967, Ergänzungsband II, 727).

Konfessionen, ihre Mitglieder und Gemeinschaften grundsätzlich gleich zu behandeln sind, wird in einer Gesellschaft, in der religiöse Praktiken ihren Ort haben, nicht umgesetzt. Wo dies geschieht, obliegt es dem Staat, im Rahmen seiner Möglichkeiten das zu sichern, was dem Grundsatz religiöser Gleichheit entspricht. Mithin ist von staatlicher Seite dafür Sorge zu tragen, dass nicht nur das Schutzgut der religiösen Freiheit, sondern auch nicht der gleiche Rechtsstatus durch Übergriffe Dritter stark beeinträchtigt wird.

c) Verstöße gegen Menschenrechtsstandards – umfassende Sicherung durch den Staat

Eine dritte Art der Verletzung ist der Verstoß gegen Menschenrechtsstandards. Das Recht auf Religionsfreiheit enthält, wie erwähnt, verschiedene Teilrechte. Zu ihnen gehört das auf freie und öffentliche Ausübung der Religion. Gegen dieses und damit gegen einen Menschenrechtsstandard wird verstoßen, wenn Gläubige oder religiöse Gemeinschaften von anderen oder Gruppen massiv daran gehindert werden, ihre Religion im forum externum zu leben, was auf sehr vielfältige Weise geschehen kann, oder wenn es etwa Gläubigen durch erheblichen sozialen Druck verunmöglicht wird, für ihren Glauben offen und mit friedlichen Mitteln, also ohne aufdringlichen Proselytismus zu werben. Ein besonderes Teilrecht, das inzwischen als ein Menschenrechtsstandard anzusehen ist, ist das Recht auf Religionswechsel, auf Konversion – ein Recht, mit dessen Akzeptanz Religionsgemeinschaften, die einen absoluten Wahrheitsanspruch erheben, sich wie christliche Kirchen in der Vergangenheit enorm schwer taten oder wie eine Reihe von islamisch geprägten Gemeinschaften sich bis heute enorm schwer tun. Diejenigen, die aus einer Religionsgemeinschaft austreten, werden aus ihrem bisherigen religiösen Umfeld massiv unter Druck gesetzt bzw. schikaniert oder ihnen werden wegen ihrer Entscheidung gravierende Übel zugefügt.

Das Schützen verlangt in derartigen Situationen eine umfassende Sicherung der Menschenrechtsstandards durch den Staat, was ein Einschreiten, mithin ein aktives Handeln notwendig macht. Und dies in einem Bereich, in dem nicht von Seiten des Staates, sondern von Privatpersonen oder nicht-staatlichen Organisationen Menschenrechtsverletzungen begangen werden oder dies droht. Unter diesen Umständen ist ein Schützen des forum externum und damit eine Aktivität seitens des Staates gefordert, damit Störungen der Wahrnehmung des Rechts auf Religionsfreiheit abgestellt oder verhindert werden.[21]

[21] In Art. 135 Abs. 2 der Weimarer Reichsverfassung heißt es explizit: „Die ungestörte Religi-

Ob Religion praktiziert wird, ob Individuen oder Gruppen das Recht auf Religionsfreiheit aktiv wahrnehmen, ob es zu einer Änderung der religiösen Überzeugung oder zum Wechsel der Religionszugehörigkeit kommt – derartiges ist Angelegenheit religiöser Individuen wie Gemeinschaften, nicht des Staates. Aber es liegt in der Verantwortung des Staates, die Möglichkeiten der freien Ausübung dieser Rechte in der Gesellschaft zu sichern, in Sonderheit schützend dann einzugreifen, wenn es in einer Gesellschaft zu Verstößen gegen Menschenrechtsstandards kommt.[22]

d) Religiöse Konflikte – Moderieren des Staates

Religiöse Konflikte sind oftmals zugleich innergesellschaftliche Konflikte. Bei ihnen verletzen nicht staatliche Stellen das Recht auf Religionsfreiheit und verursachen damit Unfrieden, wie dies etwa in einem Staat der Fall ist, in dem einer bestimmten Religionsgemeinschaft eine Monopolstellung zugebilligt wird, religiöse Minoritäten hingegen unterdrückt oder vertrieben werden, oder in einem religionsfeindlichen Staat, in dem jedes religiöse Leben zum Verschwinden gebracht werden soll. Sondern es sind verschiedene religiöse Gruppierungen, die sich untereinander bekämpfen, was bekanntlich bis zu blutigen Auseinandersetzungen gehen kann. Werden in einem Land inter- oder innerreligiöse Konflikte in aggressiver Weise ausgetragen, dann kann dem Staat die Funktion eines Mediators zukommen. Ethisch wie rechtlich hat von vornherein klar zu sein, dass keine religiöse Vereinigung ihre Interessen mit gewaltförmigen Mitteln durchsetzen darf, dass allein der Staat das Gewaltmonopol hat. Indem er Totalansprüche einer bestimmten Religionsgemeinschaft auf politischer Ebene nicht akzeptiert, sondern verhindert, lässt er es nicht zu einer konfliktträchtigen Unterdrückung von Andersgläubigen kommen, schützt er religiöse Minderheiten. Ein wesentliches Instrumentarium zur Sicherung des religiösen Friedens ist der Grundsatz der weltanschaulich-religiösen Neutralität des Staates. Der Staat identifiziert sich nicht mit einer bestimmten Religion, er hält die Wahrheitsfrage in suspenso, um eine friedliche Konvivenz in einer weltanschaulich-religiös pluralen Umwelt zu

onsausübung ... steht unter dem Schutz des Staates." Wenn in Art. 4 Abs. 2 des Grundgesetzes garantiert wird: „Die ungestörte Religionsausübung wird gewährleistet", dann impliziert dies staatliche Schutzpflichten.

[22] Vgl. N. Brieskorn: Kampf um die Religionsfreiheit (2009), S. 21: „Das Menschenrecht [auf Religionsfreiheit] verlangt von dem Staat, in die Gesellschaft so hineinzuwirken, damit die Menschen ihre Religion geschützt leben können. So erhält das Abwehrrecht Züge eines Leistungsrechts."

ermöglichen. Wo allerdings Gruppen in religiösen Auseinandersetzungen Gewalt physischer und/oder psychischer Art einsetzen, dort greift er zum Schutz der Opfer ein. Im günstigen Fall kann er zwischen den Konfliktparteien moderieren. Auf jeden Fall hat er Sorge dafür zu tragen, dass auch bei Konflikten in rebus religionis rechtsstaatliche Prinzipien beachtet werden. Nur auf diese Weise kann er den Schutz der Religionsfreiheit für alle, insbesondere auch für die Schwachen, garantieren.

e) Konkurrenz zwischen zwei Rechten – Abwägen des Staates

Nicht durch staatliche, sondern durch gesellschaftliche Akteure verursachte Konflikte religiöser Art können ferner dadurch hervorgerufen werden, dass das, was den einen aus religiösen Gründen heilig ist, von anderen verhöhnt oder verunglimpft wird. Bei solchen Konflikten lässt sich beobachten, dass die einen sich darauf berufen, das Recht auf Religionsfreiheit schütze sie davor, wegen ihres Glaubens oder ihrer religiösen Praxis diffamiert zu werden, während die anderen in Anspruch nehmen, ihre Äußerungen oder Ausdrucksformen seien durch das Recht auf Meinungs- bzw. Kunstfreiheit gedeckt. Anders als bei Aktionen wie etwa denen der Verfolgung oder der Diskriminierung, die von vornherein als solche ethisch wie rechtlich zu verurteilen sind, liegt bei dem nunmehr in den Blick genommenen Konflikt eine Konkurrenz zwischen zwei Rechten vor, die für sich genommen anzuerkennen sind. Bei dem Konflikt stellt sich entweder die Frage, wie die beiden Rechten unter den gegebenen Umständen abzuwägen sind oder ob eines der Rechte missbraucht wird.

Wenn es auch bei diesem zunächst als die Aufgabe der Kontrahenten selbst angesehen werden kann, eine tragfähige Lösung zu finden, so kann im Einzelfall, in dem die Beteiligten zu keiner Lösung kommen, der als Schlichter angerufene Staat nicht umhin, zwischen den einschlägigen Rechten abzuwägen. Dabei ist zu berücksichtigen: Aus dem früheren Religionsdelikt der Blasphemie ist in säkularen Staaten das Schutzgut geworden, massive, herabwürdigende Diffamierungen religiöser Bekenntnisse sowie von Religionsgemeinschaften und damit die Verletzung von Persönlichkeitsrechten religiöser Menschen nicht hinzunehmen. Wenn auch dieser Schutz, der allen in gleicher Weise zukommt, primär dem gesellschaftlichen Frieden dienen soll, so kommt er doch indirekt auch der Wahrung von Rechten religiöser Menschen zugute. Umgekehrt darf die Forderung nach Schutz vor religiöser Diffamierung nicht zum Vehikel werden, um unliebsame Anwendungen insbesondere

der Rechte auf Meinungs- und Kunstfreiheit erheblich einzuschränken oder gar zu verhindern. Sie darf nicht dazu führen, die geistige Auseinandersetzung mit bestimmten religiösen Überzeugungen oder religionsbestimmten Handlungsweisen (auch mittels Satiren oder Karikaturen) zu unterbinden, wobei es im Einzelfall schwer fallen wird, trennscharfe Kriterien zu benennen, um die Grenze zwischen noch legitimer Kritik und schon massiver Diffamierung ziehen zu können.[23] Auf jeden Fall sieht der Staat es grundsätzlich als seine Pflicht an, was eine Abwägung mit anderen Rechtsgütern nicht ausschließt, religiöse Menschen in dem, was für sie von hochrangiger Bedeutung ist, vor Angriffen anderer zu schützen. Unter besonderen Umständen, wenn es etwa zu einer hasserfüllten Hetze kommt, können derartige Angriffe zu so massiven Einschüchterungen führen, dass eine freie Religionsausübung verhindert wird.[24] Oder der Grad der Diffamierung ist so erheblich, dass der Anspruch von Gläubigen auf soziale Achtung – zumal in ihrer religiösen Identität – massiv verletzt wird.

f) Schutz des Rechts als solches – Setzen von Grenzen

Schließlich kann der Staat die Situation vorfinden, dass er das Recht auf Religionsfreiheit als solches zu schützen hat, weil eine Vereinigung dieses Recht nachweislich fälschlicherweise in Anspruch nimmt oder es missbraucht.[25] Dies ist etwa der Fall, wenn eine Vereinigung, die angibt, eine religiöse zu sein, weitestgehend oder gar ausschließlich ökonomische Ziele verfolgt, oder wenn vermeintlich religiöse Praktiken zu schwersten seelischen Störungen führen. Eine Verletzung des Rechts droht mithin den Mitgliedern einer religiösen Vereinigung nicht nur von außen, sondern sie kann auch von innen begangen werden. Gerade in den Praktiken von „Sekten", generell in religiösen Gruppierungen, in denen ein enormer Konformitätsdruck und damit entsprechende Zwänge ausgeübt werden, lassen sich etliche Exempel finden.

[23] Vgl. E. Schockenhoff: Wahrheit und Freiheit (2002), S. 145–160.

[24] Vgl. A. Vosskuhle: Religionsfreiheit und Religionskritik (2010), S. 542f: „Im Einzelfall kann besonders massive Religionskritik zur Entstehung eines gesellschaftlichen Klimas beitragen, in dem der Einzelne aus Furcht vor Übergriffen Dritter von der Ausübung seines Glaubens Abstand nimmt [...] In einer solchen Situation muss sich der Staat in Ausübung seiner Friedenssicherungspflicht schützend vor die Angehörigen der betroffenen religiösen Gruppe stellen, um deren Religionsausübungsfreiheit auch gegenüber Dritten durchzusetzen."

[25] Eine ganz andersgelagerte Situation ist gegeben, wenn die Religion durch strafrechtliche Bestimmungen geschützt wird. So wird in den §§ 167f des deutschen Strafgesetzbuches unter anderem das Beschimpfen von religiösen Bekenntnissen und das absichtliche Stören des Gottesdienstes oder gottesdienstlicher Handlungen in grober Weise unter Strafe gestellt.

Der Staat schützt das Recht, indem er die notwendigen Restriktionen vornimmt, indem er Religion von Pseudo-Religion unterscheidet, indem er Kriterien für die Unterscheidung zwischen legitimer und missbräuchlicher Inanspruchnahme dieses Rechts zur Anwendung bringt, indem er Maßnahmen zur Sicherung der Glaubens- und Religionsfreiheit derer ergreift, bei denen diese gefährdet sind. In der Erklärung *Dignitatis humanae* (Nr. 7) des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Religionsfreiheit wird eigens auf eine derartige Situation hingewiesen: „Da die bürgerliche Gesellschaft [...] das Recht hat, sich gegen Missbräuche zu schützen, die unter dem Vorwand der Religionsfreiheit vorkommen können, so steht es besonders der Staatsgewalt zu, diesen Schutz zu gewähren"; dies hat „nach rechtlichen Normen, die der objektiven sittlichen Ordnung entsprechen und wie sie für den wirksamen Rechtsschutz im Interesse aller Bürger" erforderlich sind, zu geschehen.[26]

6. Grenzen des Rechts – Notwendigkeit des Ethos

a) Erfordernis des Menschenrechtsethos

Die Skizzierung einiger Grundsituationen, in denen es menschenrechtliche Pflicht des Staats ist, die Religionsfreiheit derer zu schützen, die sich Übergriffen Dritter ausgesetzt sehen, kann, worauf abschließend wenigstens hingewiesen sei, implizit bereits erkennen lassen: der Schutz gleicher religiöser Freiheit ist nicht allein mit rechtlichen Mitteln möglich. Die Verrechtlichung religiös bedingter Konflikte sowie die Durchsetzung von Ansprüchen mit prozessualen Mitteln haben ihre Grenzen. So dringend und notwendig die rechtliche Garantie der Religionsfreiheit sowie ihr Schutz mit rechtsstaatlichen Mitteln sind, ohne ein fundierendes Ethos kann diesem Recht nicht dauerhaft und wirksam Geltung verschafft werden. Nach wie vor hat die alte römische Einsicht „leges sine moribus vanae" ihre Berechtigung. Dem Recht kommt gesamtgesellschaftlich betrachtet eine subsidiäre Aufgabe zu. Es tritt in Funktion, wenn die Akteure moralisch versagen oder eine moralische Kultur in einer Gesellschaft nicht zuhanden ist; dann kommt es mit seinen Sanktionen und Zwangsmitteln zur Anwendung. Rechtliche Regelungen müssen zumindest mitgetragen werden durch ein öffentlich wirksames sowie nachhaltiges Ethos. Rechtliche Kodifizierungen laufen nämlich ins Leere, wenn sie nicht im moralischen Bewusstsein sowie in der freiwilligen Selbstverpflichtung zu-

[26] LThK ²1967, 729.

mindest der überwiegenden Mehrheit der beteiligten Personen und Gruppen einen entsprechenden Widerhall finden. Ohne ein Ethos der Einzelnen wie intermediärer, kommunitärer Gebilde kann eine menschenrechtliche Ordnung weder errichtet noch erhalten noch weiterentwickelt werden. Der Staat als primärer Adressat der Menschenrechte ist auf das Ethos seiner Bürger(innen) angewiesen. Würde sich nicht in den allermeisten Fällen die weit überwiegende Zahl der Bürger(innen) sowie der gesellschaftlichen Gruppen an menschenrechtlichen Einstellungen und Normen orientieren, dann würden von vornherein die Kapazitäten der Rechtsdurchsetzung nicht ausreichen, wäre eine Rechtsordnung überfordert. Je stärker ein Menschenrechtsethos in einem Staat und einer Gesellschaft sowie interkulturell ausgeprägt ist, umso weniger bedarf es politischer und rechtlicher Sanktionen durch zwangsbefugte Institutionen. Anders gesagt: Unter ethischer Rücksicht obliegt die Gewährleistung der Menschenrechte nicht allein den Staaten, sondern auch der Zivilgesellschaft mit ihren verschiedenartigen Akteuren. Im günstigen Fall gibt es eine fruchtbare Zusammenarbeit zwischen Staat und Zivilgesellschaft. Im Bereich des Religiösen bzw. des religiösen Zusammenlebens bedarf es insbesondere eines Ethos der Toleranz und der Gewaltlosigkeit. Der Toleranz, weil es einen religiösen Pluralismus gibt. Die unterschiedlichen religiösen Überzeugungen und Praktiken sind zu achten, auch wenn sie nicht geteilt werden.[27] Der Gewaltlosigkeit, weil die Konflikte, die sich im Zusammenleben aus den Differenzen in religiösen Fragen ergeben, mit friedlichen Mitteln zu lösen sind, was nur möglich ist, wenn die Beteiligten elementare Kriterien eines humanen Umgangs beachten, mithin aggressives, verletzendes Verhalten vermeiden.

b) Schutz der Religionsfreiheit durch nicht-staatliche Menschenrechtsorganisationen

Der Schutz der Menschenrechte ist nicht ausschließlich rechtliche Pflicht des Staates bzw. der internationalen Staatengemeinschaft. Nicht-staatlichen Menschenrechtsorganisationen, die moralische Verantwortung wahrnehmen, kommt eine wachsende Bedeutung zu. Signifikant für diese ist ein spezifisches Profil im Sinne einer Konzentration auf spezielle Aufgabenfelder. So kann es als ureigene Aufgabe der christlichen Kirchen, die sich inzwischen mit dem Projekt der Menschenrechte identifizieren, angesehen werden, sich für die Im-

[27] Ausführlicher zum Erfordernis des Menschenrechtsethos im Allgemeinen und der Haltung der Toleranz im Besonderen s. D. Witschen: Menschen-Tugenden (2011), S. 17–51 u. 79–91.

plementierung der Religionsfreiheit einzusetzen.[28] Bei keinem anderen Menschenrecht können Religionsgemeinschaften und damit die Kirchen einen solch' unmittelbaren Beitrag zur Umsetzung leisten wie bei der Religionsfreiheit, da auch religiöse Faktoren selbst die Ursache für eine Menschenrechtsverletzung sein können. Dieses Recht kann nicht ohne oder gar gegen die religiösen Gemeinschaften realisiert werden, sondern letztlich nur mit ihnen. Die verschiedenen Religionsgemeinschaften müssen von seinem Sinn und seiner Legitimität überzeugt sein; sie müssen dafür gewonnen werden, ihren Anteil am Aufbau eines Ethos religiöser Freiheit und Gleichheit zu übernehmen. Im interreligiösen Dialog besteht die Möglichkeit, Hindernisse hinsichtlich der Anerkennung dieses Rechts von Seiten einzelner Religionsgemeinschaften zu überwinden. Von christlicher Seite können inzwischen Gründe eingebracht werden, warum vom religiösen Selbstverständnis her die Anerkennung des Rechts auf Religionsfreiheit sinnvoll ist. Im interreligiösen Dialog sind Ursachen für die Verletzungen, an denen Religionsgemeinschaften (mit)beteiligt sind, anzusprechen und günstigenfalls ihre Beseitigung in die Wege zu leiten. Im Dialog kann ein Verständnis für Menschenrechtsstandards entwickelt werden, wobei es hilfreich sein kann, wenn eine Religionsgemeinschaft einer anderen von ihrem eigenen langwierigen und konfliktreichen Lernprozess hinsichtlich der umfassenden Anerkennung der Religionsfreiheit berichtet. In ihm kann eine Auseinandersetzung mit den Vorbehalten stattfinden, die von Seiten einzelner Religionsgemeinschaften bestehen, und können möglicherweise Widerstände abgebaut werden. Je stärker eine Religionsgemeinschaft an eigene theologische Begründungen der Religionsfreiheit und an entsprechende Traditionen anknüpfen kann, desto leichter können Hindernisse beseitigt werden. Durch den geistig-spirituellen Austausch können Vorurteile abgebaut und eine Kultur der Toleranz für Andersgläubige ausgebildet werden. Insofern die Kirchen zivilgesellschaftliche Verteidigerinnen bzw. Anwältinnen der Religionsfreiheit sind,[29] sehen sie sich in der moralischen Verantwortung, im Rahmen ihrer Möglichkeiten ihren Beitrag zu leisten, um vor durch Dritte herbeigeführte Verletzungen dieses Rechts zu schützen.

[28] Zum Verständnis der Kirche als nicht-staatlicher Menschenrechtsorganisation vgl. D. Witschen: Christliche Ethik der Menschenrechte (2002), S. 23–32.
[29] Vgl. D. Witschen: Kirche: Akteurin dank Religionsfreiheit (2010), S. 108–119.

Zusammenfassung

WITSCHEN, DIETER: **Religionsfreiheit schützen. Eine spezifische menschenrechtliche Verpflichtung.** ETHICA 20 (2012) 3, 215–235

Im neueren Menschenrechtsdiskurs hat sich die Pflichtentrias des Achtens, des Schützens und des Gewährleistens zunehmend eingebürgert. Was es mit der spezifischen Verpflichtung des Schützens auf sich hat, lässt sich exemplarisch anhand des Rechts auf Religionsfreiheit aufzeigen. Der Staat als primärer Garant hat dieses Recht nicht nur zu achten, indem er selbst Eingriffe in die religiöse Freiheit von Individuen wie Gemeinschaften unterlässt. Zu seinen menschenrechtlichen Verpflichtungen gehört ebenfalls, Übergriffe Dritter, seien es die von Gruppen oder Individuen, auf die Religionsfreiheit anderer zu verhindern. Für die Opfer beispielsweise von religiöser Verfolgung oder Diskriminierung hat er aktiv Schutzmaßnahmen zu ergreifen.

Menschenrechtliche Pflichten
Option für die Schwachen
Religionsfreiheit
Schützen
Staat

Summary

WITSCHEN, DIETER: **To protect religious freedom – a specific duty in the context of human rights.** ETHICA 20 (2012) 3, 215–235

Recent discourses on human rights have increasingly adopted the duties of respect, protection and guarantee. What is meant by the specific duty of protection may be explained by the example of the right to religious freedom. The state as primary guarantor is not only obliged to respect this right by refraining from interventions into the religious freedom of individuals and groups. The state's duty – in the context of human rights – is also to prevent people, be them groups or individuals, from encroaching on the religious freedom of others. This includes to actively provide precautionary measures for e.g. the victims of religious persecution or discrimination.

Duties in the context of human rights
option in favour of the weak
protection
religious freedom
state, government

Literatur

ALEXY, ROBERT: Theorie der Grundrechte. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986.

BIELEFELDT, HEINER: Was sind Menschenrechte? *Una Sancta* 62 (2007), 130–139.

— Die Gleichrangigkeit der universellen Menschenrechte. In: K. Beck/H. Heil (Hg.): Sozialdemokratische Außenpolitik für das 21. Jahrhundert. Baden-Baden: Nomos, 2007, S. 376–385.

BRIESKORN, NORBERT: Der Kampf um die Religionsfreiheit in der Geschichte. In: Jahrbuch Menschenrechte 2009: Religionsfreiheit, hg. von H. Bielefeldt. Wien u. a.: Böhlau, 2008, S. 15–28.

EKD TEXTE 78: Bedrohung der Religionsfreiheit. Erfahrungen von Christen in verschiedenen Ländern. Eine Arbeitshilfe. Hannover 2003.

FASTENRATH, ULRICH: Einheit der Menschenrechte: Universalität und Unteilbarkeit. In: Völkerrecht als Wertordnung – Common Values in International Law (FS C. Tomuschat), hg. von P.-M. Dupuy u.a.. Kehl: Engel, 2006, S. 153–179.

GROH, KATHRIN: Staatlicher Schutz der Religionsfreiheit und das Problem der Definition

von Religion. In: Jahrbuch Menschenrechte 2009: Religionsfreiheit, hg. von H. Bielefeldt. Wien u. a.: Böhlau, 2008, S. 78–88.
HOPPE, THOMAS: Zum Verhältnis von Religion und Gewalt. Eine Skizze in elf Thesen. In: C. Spieß (Hg.): Freiheit – Natur – Religion. Studien zur Sozialethik (FS A. Anzenbacher). Paderborn u. a.: Schöningh, 2010, S. 449–455.
ISENSEE, JOSEF: Das Grundrecht als Abwehrrecht und staatliche Schutzpflicht. In: Ders./ P. Kirchhof (Hg.): Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland, Heidelberg: C.F. Müller, ²2000, Bd. V, S. 143–241.
KIRCHE IN NOT (Hg.): Religionsfreiheit weltweit. Bericht 2008. Königstein 2008.
KOCH, IDA E..: Dichotomies, Trichotomies or Waves of Duties? *Human Rights Law Review* 5 (2005), 81–103.
MARSCHÜTZ, GERHARD: Theologisch ethisch nachdenken, Bd. 1: Grundlagen. Würzburg: Echter, 2009.
SCHOCKENHOFF, EBERHARD: Wahrheit und Freiheit der Kunst aus der Sicht der theologischen Ethik. In: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 36 (2002), 111–160.
UNRUH, PETER: Religionsverfassungsrecht. Baden-Baden: Nomos, ²2012.
VOSSKUHLE, ANDREAS: Religionsfreiheit und Religionskritik – Zur Verrechtlichung religiöser Konflikte. *Europäische Grundrechte Zeitschrift* 37 (2010), 537–543.
WITSCHEN, DIETER: Christliche Ethik der Menschenrechte. Systematische Studien. Münster u. a.: LIT, 2002.
— Warum eigene Menschenrechtskonventionen für besonders vulnerable Gruppen? *TThZ* 118 (2009), 263–269.
— Trias menschenrechtlicher Verpflichtungen: Achten – Schützen – Gewährleisten. Exemplifiziert am Beispiel der Religionsfreiheit. *ThPh* 84 (2009), 237–249.
— Kirche: Akteurin dank Religionsfreiheit – Anwältin für Religionsfreiheit. *MThZ* 61 (2010), 108–119.
— Was kann ‚negative Religionsfreiheit' meinen? Semantische Anmerkungen. *ThPh* 85 (2010), 261–265.
— Der verletzliche Mensch – Schutz durch Achtung. Reflexionen zu einer menschenrechtlichen Tugend. *Ethica* 19 (2011), 19–35.
— Menschen-Tugenden. Ein Konzept zu menschenrechtlichen Grundhaltungen. Paderborn u. a.: Schöningh, 2011.

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

INFORMATIONSSPLITTER

Gesundes Kind um jeden Preis?

Der „Nuffield Council on Bioethics" spricht sich dafür aus, Embryonen mit dem Erbmaterial dreier verschiedener Eltern zu „erzeugen", um erblich belasteten Paaren mit Kinderwunsch zu einem gesunden Kind zu verhelfen. Wenngleich die Technologie mit geltendem britischen Gesetz nicht vereinbar ist, gibt der britische Bioethikrat hierzu eine positive Empfehlung ab. So gezeugte Kinder hätten in der Folge zwei genetische Mütter und einen genetischen Vater und würden diese Informationen ebenso an die nächsten Generationen vererben.

Britische Forscher am *North East England Stem Cell Institute* haben diese „kühne Empfehlung" bereits in die Tat umgesetzt.

Ausgangspunkt der neuen Biotechnologie sind Mütter mit Erbkrankheiten, von denen einige nicht über die DNA, sondern über das Erbmaterial der mütterlichen Mitochondrien (mtDNA) weitergegeben werden.

Für die „Erzeugung" eines gesunden Kindes von einer hinsichtlich mtDNA belasteten Mutter können zwei unterschiedliche Technologien zum Einsatz kommen:

a) Aus einer befruchteten Eizelle mit geschädigtem Erbmaterial in den Mitochondrien wird der Zellkern entnommen und in eine andere Zygote eingepflanzt, deren eigenen Nucleus man vorher entfernt hat.

b) Aus einer unbefruchteten mütterlichen Eizelle mit erblich belasteten Mitochondrien wird der Nucleus entnommen, in eine zuvor entkernte Eizelle einer anderen Frau eingepflanzt und anschließend mit Sperma befruchtet.

Sowohl im einen als auch im anderen Fall trägt das betreffende Kind somit das Erbgut von drei genetischen Eltern in sich. Auf diese Weise entsteht ein Mensch, der nicht nur selbst ein Produkt dieser Technologie ist, sondern die Auswirkungen dieses Eingriffs unauslöschlich an seine Nachkommen weitervererbt.

Warnenden Stimmen zufolge seien die oben genannten britischen Experimente praktisch gleichzusetzen mit der Übertragung der beim Klonschaf Dolly angewandten Zellkerntransfer-Methode auf den Menschen. Diese Technik sei auch nicht zuletzt deshalb abzulehnen, weil sie die Tötung menschlicher Embryonen zu Forschungszwecken voraussetze. Noch dazu würden in Hinkunft tausende von Eizellspenden benötigt, die für Frauen, denen von britischen (und anderen) Fortpflanzungskliniken jetzt schon Geld dafür geboten wird, mit einem hohen gesundheitlichen Risiko einhergehen.

ETHICA 20 (2012) 3, 237–253

HANS-MARTIN SCHÖNHERR-MANN

WILLENSFREIHEIT UND VERANTWORTUNG ZWISCHEN PHILOSOPHIE UND HIRNFORSCHUNG

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 Handeln – 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; *Vom Nutzen der Philosophie – Pragmatismus als Lebenskunst*, Hirzel Verlag, Stuttgart.

Ist der Mörder von Oslo verantwortlich und schuldig für seinen Massenmord? Dass jemand Verantwortung trägt und somit Schuld auf sich nimmt, setzt voraus, dass er das, was er tat, willentlich tat, dass er das also tun wollte, eine Absicht entwickelte und diese durchführte. Aber das setzt voraus, dass er

auch hätte anders handeln können, dass zur Handlung eine bewusste Entscheidung führte, die er auch anders hätte treffen können. Auf jeden Fall darf er nicht bloß von seinen Trieben getrieben sein oder von neurophysiologischen Prozessen gesteuert werden, die ihm allemal keine Alternative zum Handeln ließen. Natürlich darf er auch nicht auf eine Weise krank sein, die ihm in ähnlicher Weise keine Alternative zu seiner Handlungsweise lässt. Schuld und Verantwortung hängen also wesentlich davon ab, dass dem Betroffenen ein Handlungsspielraum bleibt, über den er willentlich, wissentlich und gedanklich bestimmen kann.

1. Theologie und Philosophie: Augustin, Arendt

Es geht also um das, was man in der philosophischen Tradition die Freiheit des Willens nennt. Zunächst muss man diese Willensfreiheit von anderen Freiheitsformen abgrenzen. Denn Willensfreiheit ist nicht, zu tun und zu lassen, was man gerade so will oder wünscht, ist nicht die Freiheit der Wünsche, die man sich erfüllen darf, also nicht die Freiheit der grünen Wiese, auf der Kinder nach Lust und Laune herumtollen. Die Willensfreiheit hat somit auch nichts mit einem freien Leben zu tun, in dem der Mensch das tut, was er möchte, seine Pläne realisiert, seine Wünsche erfüllt, gar seine Bedürfnisse befriedigt. Die Willensfreiheit hat in diesem Sinn nichts mit Emanzipation zu tun, wenn sich Menschen um Anerkennung und darum bemühen, dass andere ihre Lebensweise akzeptieren.

Was heißt dann Willensfreiheit? Die Frage entsteht in der Spätantike, als das Christentum zur römischen Staatsreligion erhoben wird und somit vor der Notwendigkeit einer einheitlichen christlichen Lehre steht. AUGUSTIN (354–430), der aus dem heutigen Algerien stammt und dort auch wirkte, zweifellos der wichtigste der in diesem Sinne so genannten Kirchenväter, beschränkt die völlige Willensfreiheit zum Guten wie zum Schlechten allein auf Adam. Durch die Erbsünde bleibt dem Menschen nur noch die Freiheit zum Schlechten. Zum Guten kann er nur durch die Gnade Gottes gelangen. Denn der freie Wille des Menschen steht natürlich im Gegensatz zur göttlichen Allwissenheit. Er widerspricht auch der Prädestination, nach der Gott nicht nur den Weg zu sich selber öffnen muss, sondern auch die Geschicke der Menschen bis zum jüngsten Gericht lenkt.[1]

[1] Vgl. A. AUGUSTINUS: Vom Gottesstaat, Bd. I (1955), S. 134ff.

HANNAH ARENDT schließt auf andere Weise an AUGUSTIN an. Sie erklärt die Freiheit im Anschluss an ihren Lehrer KARL JASPERS zum Sinn der Politik. Dabei beruht für ARENDT die Freiheit auf der Gebürtlichkeit des Menschen. Denn mit jedem Menschen fängt etwas Neues in der Welt an. Sie bemerkt 1958 in ihrem Vortrag *Freiheit und Politik*:

> „Seine eigentlich philosophische Ausprägung hat dieser Freiheitsbegriff weder im Griechischen noch im eigentlich Altrömischen Bereich erfahren, sondern erst bei AUGUSTIN, sagen wir im christlich römischen Bereich, bei AUGUSTIN, der die römisch erfahrene Freiheit damit begründete, dass der Mensch selbst ein Anfang sei, ein initium, sofern er ja nicht immer existiert hat, sondern erst durch Geburt als etwas ganz und gar Neues, in eine Welt, die vor ihm war und nach ihm sein wird, hineingekommen ist. Weil er ein Anfang ist, meint AUGUSTIN, kann der Mensch etwas Neues anfangen, also frei sein und damit es so etwas wie einen Anfang in der Welt überhaupt gebe, hat Gott den Menschen erschaffen."[2]

Das Neue verkörpert etwas Unvorhersehbares, was nicht determiniert ist, was eventuell Gott nicht voraussehen kann, weil es sich um das Böse handelt, bestimmt Gott selbst primär das Gute, weist er die Menschen auf den rechten Weg.

Das KONZIL VON TRIENT Mitte des 16. Jahrhunderts, eines der für die katholische Dogmatik einflussreichsten, wird die Beschränkung des freien Willens auf das Böse wieder rückgängig machen. Seither gilt für den Katholizismus, dass der freie Wille auch das Gute beabsichtigen und erreichen kann. Jedenfalls bleibt der Mensch durch seinen freien Willen für seine Sünden verantwortlich, taucht hier bereits ein Zusammenhang zwischen Freiheit und Verantwortung auf, der im 20. Jahrhundert den ethischen Diskurs bestimmen wird.

2. Der freie als der vernunftbestimmte Wille: Descartes, Kant

Dieses Verständnis des freien Willens wird knapp 100 Jahre später von einer säkularen Philosophie aufgegriffen und avanciert zur Grundlage des Subjekts. RENÉ DESCARTES schreibt 1637 in seinem *Discours de la méthode* die berühmten Worte nieder:

> „Alsbald aber fiel mir auf, dass während ich auf diese Weise zu denken versuchte, alles sei falsch, doch notwendig ich, der es dachte, etwas sei. Und indem ich erkannte, dass diese Wahrheit: ‚ich denke, also bin ich' so fest und sicher ist, dass die ausgefallensten Unterstellungen der Skeptiker sie nicht zu erschüttern vermöch-

[2] H. ARENDT: Zwischen Vergangenheit und Zukunft (2000), S. 220.

ten, so entschied ich, dass ich sie ohne Bedenken als ersten Grundsatz der Philosophie, die ich suchte, ansetzen könne."[3]

Das denkende Ich, das Subjekt wird zur Grundlage allen Erkennens und allen Handelns. Es gewinnt seine Gewissheiten durch klare Erkenntnisse, primär jene der Mathematik. Dadurch erhält die Wissenschaft ein solides Fundament, während DESCARTES die Handlungsfreiheit, also die Freiheit des Willens noch in den traditionellen, also tridentinischen Moralvorstellungen belässt: Also, der Mensch kann auch als Subjekt sowohl das Gute als auch das Schlechte beabsichtigen und bleibt derart verantwortlich. DESCARTES gibt sich mit einer provisorischen Moral zufrieden, die an der Tradition festhält, will er doch auf der Ebene der Erkenntnis alle bisherigen Gewissheiten umstürzen. Es entsteht jedenfalls das moderne, mächtige, sowohl zur Erkenntnis als auch zur Handlung fähige Subjekt.

KANT wird dann in den achtziger Jahren des 18. Jahrhunderts das handelnde Subjekt aus den Fesseln des TRIDENTINUMS definitiv befreien und die Vorstellung LUTHERS, dass Mensch und Welt verderbt sind und dass die göttliche Gnade allein von Gott kommt, nicht durch Taten der Menschen, in eine rein rationale Form bringen. Der Wille ist dann frei, wenn er sich allein durch das Moralgesetz, also allein durch die praktische Vernunft bestimmen lässt, also nur, wenn ich etwas tue, weil es sich so gehört und immer und von jedem so getan werden muss, also die Regel, der ich folge verallgemeinerbar ist, weil es Gesetz ist. Wenn ich dagegen im Laden nicht klaue, weil ich Angst vor Strafe habe, dann bin ich nicht moralisch, ist mein Wille nicht frei, sondern lässt sich von einem Gefühl, eben der Angst, bzw. einer Neigung bestimmen. Der freie Wille ist also der allein durch die Vernunft bestimmte Wille, nicht durch Neigungen. So formuliert er denn in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten die berühmten Worte:

„Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein *guter Wille*."[4]

Leider lässt sich dieser freie Wille, der allein das Gute will, in der Erfahrung nicht zeigen. Wenn MUTTER THERESA den Armen hilft, dann kann man dafür immer ein persönliches Motiv finden. Nun ja, als Katholikin macht sie das auch nicht allein, weil es sich so gehört, sondern durchaus, weil sie selbst dadurch in den Himmel kommen möchte. Wer für die Caritas sammelt, tut etwas

[3] R. DESCARTES: Discours de la méthode (1960), S. 53.
[4] I. KANT: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1968), 393.

für sein Seelenheil, derjenige, der etwas gibt, auch, und es hilft auch noch den Bedürftigen.

Für eine EKD-Ratsvorsitzende ist das völlig unmöglich. Egal mit welchem Hintergedanken man gute Taten tut, ist man nicht moralisch und der Wille ergo auch nicht frei. Man tritt zurück, weil es sich unter bestimmten Umständen so gehört, nicht um eines Vorteils willen. Aber natürlich wird man MARGOT KÄSMANN dabei andere Motive unterstellen. Das Motiv bleibt ja letztlich immer dunkel. Was man aber sehen kann, das sind nur Erfahrungstatsachen. Der freie Wille ist also, so wie ihn KANT auf den Begriff bringt, in der Erfahrungswelt nicht zu sehen, nicht beweisbar, was den heutigen Zweiflern an der Willensfreiheit im Grunde entgegenkommt.

Trotzdem bleibt der Wille wichtig als Motiv einer Tat, die vor Gericht entscheidend für ein Urteil ist. Es gibt nun mal verschiedene mögliche Motive beim selben Sachverhalt. Deswegen ist ja auch ein Geständnis immer wichtig. Nur dann kann man sich relativ sicher sein über das Motiv als Grundlage des Urteils. Das ändert indes nichts an der Tatsache, dass man auch falsche Geständnisse ablegen kann, allemal andere Gründe angeben. Daher wird nicht selten einem geständigen Täter das angegebene Motiv doch nicht geglaubt.

Allemal verlängern DESCARTES und KANT die christliche Idee der Willensfreiheit, und zwar jetzt de facto ohne Gott, der jedenfalls dazu keine stiftende Rolle mehr spielt. Das Individuum wird dabei zum moralischen Subjekt erklärt, das seiner selbst mächtig willentlich und bewusst seine Handlungen ausführt. Dergleichen gipfelt dann in Artikel 2 der *Menschenrechtserklärung* der FRANZÖSISCHEN NATIONALVERSAMMLUNG von 1789:

> „Der Zweck einer jeden politischen Vergesellschaftung ist die Bewahrung der dem Menschen von Natur aus zustehenden und durch keinen Zeitablauf beseitigbaren Rechte. Diese Rechte sind die Freiheit, das Eigentum, die Sicherheit und der Widerstand gegen Unterdrückung."[5]

3. Die neurowissenschaftliche Kritik des freien Willens: Benjamin Libet

Hier setzt nun die neurowissenschaftliche Kritik des freien Willens an, die von ihren eigentlichen Vertretern zumeist gar nicht so gemeint war, aber von manchen Rezipienten sicher auch mit einem politischen Hintergedanken versehen ist. Ausgangspunkt sind die sogenannten *Libet-Experimente*, die der Physio-

[5] Zit. bei: N. BRIESKORN: Menschenrechte (1997), S. 93.

loge BENJAMIN LIBET bereits in den achtziger Jahren durchführte und die zwischenzeitlich mehrfach wiederholt und auch erweitert wurden.

Eine Versuchsperson soll bis zu vierzigmal den Arm heben. Den Zeitpunkt legt sie selber fest. Dieser Willensakt geht ca. 200 Millisekunden der Handlung voraus. Doch ca. 550 Millisekunden vorher, noch bevor der Beschluss gefasst ist, baut sich im Gehirn ein Bereitschaftspotential auf. LIBET, der ursprünglich das Gegenteil beweisen wollte, musste nun schlussfolgern, dass unbewusste Hirnprozesse das Handeln steuern und nicht bewusste.

Natürlich sind diese Experimente von vielen Seiten kritisiert worden. Man kann nicht genau wissen, wann die Personen die Entscheidungen getroffen haben. Offenbar gibt es massive Datierungsprobleme. Die Orientierung an einer Uhr macht die Zuordnung des Bewegungspotentials auch unsicher. Es kann auch aus der Konzentration auf den Zeitpunkt entstammen. Außerdem werden Bewegungsimpulse schon durch die Versuchssituation erregt. Man hatte auch immer nur eine kleine Gruppe von Versuchspersonen, etwa. 8–10, so dass die Versuchsergebnisse im Grunde höchstens eine bescheidene Validität besitzen. Für eine Willenssteuerung spricht zudem, dass ein Veto noch 100 Millisekunden vor der Handlung eingelegt werden kann. LIBET hat auch nicht beachtet, inwiefern Handlungsalternativen möglich sind. Daher lässt sich eigentlich wenig Konkretes aus den Libet-Experimenten folgern.

PATRICK HAGGARD und MARTIN EIMER, die LIBETS Versuchsanordnung 1999 erweiterten, bieten experimentell Handlungsalternativen an, nämlich entweder die rechte oder die linke Hand zu heben. Außerdem haben sie zudem ein lateralisiertes Bereitschaftspotential im Gehirn gemessen, das zeitlich näher zur Entscheidung lag und mit dieser fester zusammenhing als das symmetrische Bereitschaftspotential in beiden Gehirnhälften. Allerdings waren die Ergebnisse uneinheitlich, bei zwei von acht Versuchspersonen ging das lateralisierte Bereitschaftspotential der Entscheidung nicht voran. Natürlich gibt es noch weitere zahlreiche Einwände vornehmlich methodischer und experimenteller, aber auch interpretatorischer Art.

4. Die philosophische Kritik an den Libet-Experimenten

Interessanter als die naturwissenschaftlichen Einwände sind dagegen die Argumente der philosophischen Verteidiger der Willensfreiheit. Diese finden sich vornehmlich in der streng rationalistisch und naturwissenschaftlich orientierten sogenannten analytischen Philosophie und in der Wissenschaftstheorie. OTFRIED HÖFFE hält die Frage der Willensfreiheit bei einem solch engen, vor

allem kurzen Handlungshorizont für überhaupt belanglos. Beispielsweise haben moralisch relevante Hirnprozesse wie Lügen, Stehlen, Besonnensein, Verzeihen in ihren neuronalen Abläufen einen erheblich längeren zeitlichen Horizont. Menschen leben nicht im Augenblick, sondern verknüpfen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, um Ziele zu bestimmen und die dazu nötigen Mittel zu eruieren und schließlich einzusetzen.

Dazu kommt denn auch noch der interpretative Spielraum, der eine Handlung erst zu einer bestimmten erhebt, was wiederum auch von der Umwelt abhängt. In solchen komplexen Zusammenhängen geht es um Willensfreiheit, nicht bei beschriebenen experimentellen Handlungen. So zitiert HÖFFE denn auch LIBET lobend:

> „Es ist töricht, auf der Grundlage einer unbewiesenen Theorie des Determinismus unser Selbstverständnis aufzugeben, dass wir eine gewisse Handlungsfreiheit haben."[6]

HÖFFE gibt auch zu bedenken, dass die Hirnforschung zwar das Gehirn und seine Prozesse analysieren und darstellen kann. Doch Fühlen, Denken, Wollen sind individuelle Prozesse des Menschen als Mensch, nicht des Gehirns. Außerdem bedeutet ein gewisses Maß an Vorhersehbarkeit nicht notwendig, dass Handlungen nicht als frei betrachtet werden können. KANT weist ja darauf hin, dass die Willensfreiheit empirisch nicht gesehen werden kann. Das wissenschaftliche Experiment selbst beruht auf der Freiheit der Forschung, somit darauf, dass der Forscher sich an die Regeln und das Ethos der Forschung hält. Und man erlebt ja, dass man dagegen auch verstoßen kann.

> „Werden technische, pragmatische oder moralische Anforderungen verletzt, so mag sich mancher zwar lieber für nicht schuldfähig erklären. Die positive Leistung dagegen – das ist ‚mein Experiment' bzw. ‚meine Veröffentlichung' – schreibt man sich lieber selber zugute."[7]

Außerdem wäre es politisch und sozial gefährlich, Begriffe wie Willensfreiheit, damit Schuld, Verantwortung und Wahl aufzugeben. Hier – und dabei kann ich HÖFFE nur zustimmen – droht ein autoritäres oder gar diktatorisches Regime, gleichgültig ob es sich politisch oder ökonomisch äußert. Das würde zu einer Wende der Rechts- und Sozialkultur führen.

[6] Zit. bei: O. HÖFFE: Lebenskunst und Moral (2007), S. 258.
[7] Ebd., S. 255.

5. Die neurowissenschaftliche Kritik an der Philosophie

Der US-Hirnforscher MICHAEL GAZZANIGA schließt mit seinem Buch *Die Ich-Illusion. Wie Bewusstsein und freier Wille entstehen* an diese Debatte um die LIBET-Experimente an.[8] Er konstatiert im Spiegel-Gespräch im Dezember 2011 provokant:

„Wir sind nur Maschinen, die rein deterministisch arbeiten."[9]

Damit scheint er zunächst LIBET zu radikalisieren in dem Sinne, dass das Bewusstsein einer Handlung nach der Handlung kommt und nicht diese anleitet. In der Tat arbeitet für ihn das Gehirn zumeist unbewusst, muss man daher auch die Vorstellung des freien Willens aufgeben, wie er von der Philosophie und der Theologie konzipiert wurde.

Das Ich, das Philosophie und Theologie hochschätzen, besteht für GAZZANIGA höchstens aus Bewusstseinssplittern. Dass wir Dinge selbst entscheiden, das bilden wir uns zumeist nur ein. Die Einbildungskraft, wie KANT sie nennen würde, hat denn neurologisch sogar einen Ort, nämlich die linke Gehirnhälfte. Dort wird die Welt interpretiert – eine Anlage, die Tieren abgeht.

Dabei stützt sich GAZZANIGA auf Experimente, die er mit Split-Brain-Patienten durchführte, Epileptiker, denen operativ die Verbindung zwischen beiden Gehirnhälften durchtrennt wurde. Was diese Menschen bloß mit dem linken Auge sehen, können sie nicht benennen, weil die Information in der rechten Gehirnhälfte ankommt, sich das Sprachzentrum aber in der linken befindet.

Bei einem Experiment wurden einem Patienten gleichzeitig zwei verschiedene Bilder gezeigt, eins vor dem linken, ein anderes vor dem rechten Auge, ohne dass er das wusste. Er sollte dann aus einer ebenfalls doppelten Auswahl von Bildern eines auswählen, dass zum zuerst gesehenen passen würde. Rechts sah er ein Huhn und deutete mit der rechten Hand auf einen Hühnerfuß. Links sah er ein Winterbild und deutete mit der linken Hand gleichzeitig auf eine Schneeschaufel. Gefragt wieso er denn auf Letzteres gezeigt habe, antwortete er, diese brauche man zur Reinigung des Hühnerstalls.

Die linke Gehirnhälfte ist also der Geschichtenerfinder und somit auch der Ort, an dem die Wirklichkeit zusammengebaut wird. Sich eine virtuelle Realität zu konstruieren, beruhigt die Menschen nicht nur. Es befähigt sie auch, Zusammenhänge zwischen Sachverhalten herzustellen, die nicht vorliegen,

[8] M. GAZZANIGA, D. MALLET: Die Ich-Illusion (2012).
[9] M. GAZZANIGA: Spiegel-Gespräch (2011), S. 150.

die man gerade nicht sieht, genau das, was ein Schimpanse nicht kann. Derart entsteht ein komplexes Bild der Realität. In diesem Sinne heißt für HANNAH ARENDT denn auch Denken, Vorstellungen miteinander zu verknüpfen, deren Zusammenhang nicht selbstverständlich erscheint. Derart entsteht ein komplexes Bild der Realität.[10]

6. Schopenhauers Kritik am vernünftig bestimmten Willen

Allerdings darf man der Philosophie zugutehalten, dass sie das schon längst wusste. Freilich kommen auf solche Ideen zunächst die Häretiker der Zunft, sind hier vor allem SCHOPENHAUER und NIETZSCHE zu nennen. Bereits KANT hatte ja mit seiner Vernunftkritik die Grenzen der Vernunft ziehen wollen. Das Ding an sich, also die Außenwelt, wie sie für sich ist, kann der Mensch nicht erfassen, sondern immer nur so, wie sie ihm seine Sinne liefern.[11] Und die Freiheit des Willens lässt sich nicht in der Erfahrung vorführen.

SCHOPENHAUER beschränkt die Vernunft nicht allein durch dieses unerfassbare und unhintergehbare Ding an sich. Der Mensch begegnet dem Ding an sich nämlich bei sich selbst. KANT dachte dabei nur an einen geistigen Prozess. Nach SCHOPENHAUER begegnet der Mensch dem Ding an sich bei sich selbst in seinem Leib, der sich bewegt, weil er etwas will. Er schreibt:

> „Der Willensakt und die Aktion des Leibes sind nicht zwei objektiv erkannte verschiedene Zustände, die das Band der Kausalität verknüpft, stehen nicht im Verhältnis der Ursache und Wirkung; sondern sie sind Eines und das Selbe, nur auf zwei gänzlich verschiedene Weisen gegeben: ein Mal ganz unmittelbar und ein Mal in der Anschauung für den Verstand."[12]

Was sagt LIBET anderes?

So erlebt sich der Mensch selbst als einen Willen, den die Vernunft gerade nicht beherrscht, der vielmehr die Vernunft antreibt, der sich der Vernunft zu seinen Zwecken bedient: *Die Welt als Wille* – wenn ein dunkler Wille die Macht der Vernunft massiv beeinträchtigt. So schreibt SCHOPENHAUER:

> „Daher kommt die wunderliche Tatsache, dass Jeder sich a priori für ganz frei, auch in seinen einzelnen Handlungen, hält und meint, er könne jeden Augenblick einen andern Lebenswandel anfangen, welches hieße ein Anderer werden. Allein a posteriori, durch die Erfahrung, findet er zu seinem Erstaunen, dass er nicht frei ist, sondern der Notwendigkeit unterworfen, dass er, aller Vorsätze und Reflexio-

[10] H. ARENDT: Das Denken (2002), S. 84.
[11] Vgl. I. KANT: Kritik der reinen Vernunft (1968), S. 213.
[12] A. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung I (1977), S. 143.

nen ungeachtet, sein Thun nicht ändert, und vom Anfang seines Lebens bis zum Ende den selben von ihm selbst missbilligten Charakter durchführen und gleichsam die übernommene Rolle bis zu Ende spielen muss."[13]

Aber ist der Mensch dann noch frei? Bestimmt er sein Leben? Und ist er für sein Leben wirklich verantwortlich? OTFRIED HÖFFE räumt einerseits ein:

„Verantwortliche Urheberschaft besteht in der Bindung des Willens an Gründe und moralische Urheberschaft in der Bindung an eine ausgezeichnete Art von Gründen. Schlagen sich diese Gründe in Charaktergrundsätzen nieder, so können willensfreie Menschen in der relevanten Hinsicht nicht anders handeln, sind insofern vorhersehbar: Ein Achill ist stets tapfer, ein Sokrates betrügt nie; der Freund in Schillers ‚Bürgschaft' kann nicht anders, als Damon die Treue zu halten, und Mutter Teresa wollte nichts anderes tun, als den Notleidenden in Kalkutta zu helfen."[14]

Just daraus könnte man doch den Schluss ziehen, dass solche vorhersehbaren Menschen gerade nicht frei und letztlich auch nicht verantwortlich sind. Doch HÖFFE zieht daraus den umgekehrten Schluss: „Aus Vorhersehbarkeit folgt aber nicht Unfreiheit." Für HÖFFE liegt in solcher Vorhersehbarkeit vielmehr Verlässlichkeit. Freie Menschen lassen sich weder von ihren Launen noch von ihren Neigungen ablenken. Ja, sie nehmen sogar Schaden in Kauf, manchmal sogar den Tod wie SOKRATES. Sind sie dann wirklich noch frei? Müsste man an dieser Stelle statt mit KANT eher mit SIGMUND FREUD argumentieren: Es handelt sich um eine psychische Disposition, die Menschen veranlasst, moralisch zu handeln. FREUD hat denn auch SCHOPENHAUER als den Wegbereiter der Psychoanalyse bezeichnet. Das kann man gleichermaßen als Freiheit oder als Unfreiheit interpretieren. Verlässlichkeit stellt es in beiden Fällen dar. Viele, aber nicht alle, ziehen das der Spontaneität und Kapriziositäten vor.

Jedenfalls ist SCHOPENHAUERS Wille nicht der bei KANT von der Vernunft moralisch bestimmte und somit freie Wille. Der Wille will auch nicht mehr einfach das Gute für den Körper, wie es sich ROUSSEAU vorstellt. Der Wille realisiert sich nicht im Rechtssystem, das über die Jahrtausende hinweg im Sinne von HEGEL das Bewusstsein der Freiheit verkörpert. Der Wille materialisiert sich nicht in immer besserer technologischer und wirtschaftlicher Naturbeherrschung, was nach MARX in die sozialistische Gesellschaft führen wird.

[13] Ebd., S. 158f.
[14] O. HÖFFE: Lebenskunst und Moral (2007), S. 253.

Nein, der Wille ist eine dunkle Triebfeder, die sich der Vernunft bedient: Man denke hier an LIBETS Bewegungspotential, das der Entscheidung und der Handlung vorausgeht und diese offenbar antreibt. Zumindest ist der Wille, der sich in der technischen Welt materialisiert, nicht unbedingt ein vernünftiger Wille. Wieso sollte er auch das Gute für den Körper wollen, wie es sich ROUSSEAU vorstellt. Der Allgemeinwille zielt womöglich gar nicht auf das Allgemeinwohl, höchstens durch Zufall. Denn woher will der Wille wissen, was das Wohl seines Körpers ist? Ein Wille drängt und treibt die Vernunft an, mehr nicht, führt dazu, dass sich der Körper bewegt und dann lauter unvernünftige Dinge unternimmt.

7. Der Wille zur Macht als linke Gehirnhälfte: Nietzsche und Gazzaniga

Der Zusammenhang zu GAZZANIGA lässt sich indes bei NIETZSCHE verdeutlichen, der ja an SCHOPENHAUER anschließt. Auch für ihn ist nicht die Vernunft die Triebfeder des Menschen, sondern der Wille zur Macht:

> „*Diese Welt ist der Wille zur Macht – und nichts außerdem*! Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht – und nichts außerdem!"[15]

Ein vernunftbestimmter Wille sollte den Menschen ja noch an die Natur und seine Mitwelt angemessen anschließen, durch die er die Natur immer besser beherrschen und die mit der Mitwelt immer humaner umgehen könnte – so die Hoffnungen der Aufklärung, von HEGEL, MARX, und ich darf an JÜRGEN HABERMAS und die analytische Philosophie erinnern, die an einer derartigen Vollendung des Projekts der Moderne fleißig weiter mitarbeiten wollen.

Wenn indes der Wille zur Macht die originäre Triebfeder ist, dann versichert den Menschen nichts mehr, dass er die Welt erfasst, wie sie an sich oder für sich ist, wie sie wirklich ist. Naturwissenschaften interpretieren dann die Natur auch nur, wenn auch etwas umständlicher als HÖLDERLIN.

> „Wir operieren mit lauter Dingen, die es nicht gibt, mit Linien, Flächen, Körpern, Atomen, teilbaren Zeiten, teilbaren Räumen (...)."[16]

Aber was das Universum wirklich ist, die wahre Wirklichkeit des Universums, das lässt sich nicht mehr beweisen. So gelangt NIETZSCHE in seiner späten Schrift *Götzen-Dämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophiert* zur berühmten Feststellung, dass die wahre Welt zur Fabel geworden ist:

[15] F. NIETZSCHE: Nachlass (1988), S. 611.
[16] F. NIETZSCHE: Die fröhliche Wissenschaft (1988), S. 112.

„Die ‚wahre Welt' – eine Idee, die zu Nichts mehr nütz ist, nicht einmal mehr verpflichtend, – eine unnütz, eine überflüssig gewordene Idee, *folglich* eine widerlegte Idee: schaffen wir sie ab! / (Heller Tag; Frühstück; Rückkehr des bon sens und der Heiterkeit; Schamröthe PLATO's; Teufelslärm aller freien Geister.)"[17]

Wir leben also nach NIETZSCHE in einer Welt der Fabeln, eben der Wirklichkeiten, die wir uns zu unserer eigenen Beruhigung erzählen – die linke Gehirnhälfte GAZZANIGAS lässt als interpretatives Zentrum grüßen. Dabei insistiert NIETZSCHE selbst darauf – und damit antizipiert er nachhaltig GAZZANIGAS Thesen – dass die Vorstellung vom Willen zur Macht als einer ursprünglichen Triebfeder selber nur eine Interpretation ist. Wie heißt es doch in *Jenseits von Gut und Böse*:

„Gesetzt, dass auch dies nur Interpretation ist – und ihr werdet eifrig genug sein, dies einzuwenden? – nun, um so besser."[18]

8. Die Vernunft und der Andere: Quine und Lacan

Trotzdem darf man sich nicht wundern, wenn sich HÖFFE fleißig dagegen wehrt, dass es mit dem freien Willen nicht weit her sei. SCHOPENHAUER und NIETZSCHE gelten der analytischen Philosophie wie auch der an der Logik orientierten Wissenschaftstheorie gemeinhin gar nicht als Philosophen, eben nicht als Weise, sondern als Käuze, die jetzt auch noch durch die Thesen der Hirnforschung Unterstützung erfahren. Wie bemerkt doch der Gründervater der analytischen Philosophie, WILLARD VAN ORMAN QUINE:

„Im Gegensatz zu den strengen Wissenschaften krankt die Philosophie schon seit langem an schwankendem Konsensus mit Bezug auf Fragen der beruflichen Kompetenz. Himmelsforscher lassen sich ebenso leicht in Astronomen und Astrologen einteilen wie die kleineren domestizierten Wiederkäuer in Schafe und Ziegen, doch die Einteilung der Philosophen in Weise und Käuze scheint in höherem Maße vom jeweiligen Bezugsrahmen abzuhängen."[19]

Während die rationalistische Philosophie jede Beeinträchtigung der Kompetenz der Vernunft den philosophischen Käuzen soweit möglich bestreitet, um dem Individuum als Einzelnem eine richtige Einsichtsmöglichkeit in die Wirklichkeit zu attestieren, stellt GAZZANIGA fest, dass die Menschen ihre Realität gerade nicht alleine und für sich interpretieren und somit konstruieren.

[17] F. NIETZSCHE: Götzen-Dämmerung (1988), S. 81.
[18] F. NIETZSCHE: Jenseits von Gut und Böse (1989), S. 37.
[19] W. v. O. QUINE: Theorien und Dinge (1991), S. 232.

Vielmehr überschneiden sich die Realitäten der Zeitgenossen weitgehend, so dass GAZZANIGA sogar zu der These gelangt, dass Bewusstsein sich in starkem Maße der sozialen Interaktion verdankt.

Einerseits bestätigt das auch HÖFFES Interpretation. Denn selbst wenn das Gehirn weitgehend nicht bewusst arbeitet, selbst wenn man daher eigentlich das individuelle Handeln vorausberechnen können müsste, macht der interaktive Zusammenhang Vorhersagen praktisch unmöglich. Auch HÖFFE braucht sich daher keine Sorge vor einem um sich greifenden deterministischen Denken zu machen. Weder ist die Zukunft vorhersehbar. Noch verlieren die Menschen ihre Verantwortlichkeit an die Umstände. Aber natürlich versuchen Angeklagte vor Gericht gemeinhin den Umständen die Schuld zu geben.

Andererseits schwächt GAZZANIGA damit natürlich das individuelle Bewusstsein, wenn es sich mehr als Produkt der Interaktion denn als Eigenleistung zeigt. Doch damit wiederholt er eigentlich eine Theorie, die in der Philosophie des 20. Jahrhunderts verschiedentlich vertreten wurde, unter anderem bei SARTRE, insbesondere aber beim Psychoanalytiker JACQUES LACAN. Ein wesentlicher Schritt der Ich-Bildung ist für LACAN der Augenblick, wenn sich das Menschenkind zum ersten Mal im Spiegel als sich selbst erkennt. Das Ich kann sich nicht selber unmittelbar erfahren, sondern braucht überhaupt einen Spiegel.[20] Davon kündet bereits der Mythos von Narziss, der sich im Wasser erblickt. Aber der, den man im Spiegel sieht, ist man ja nicht selber, sondern das ist nur mein Spiegelbild, ein anderer, den ich für mich halte. Ich-Bildung läuft für LACAN über das Außen, genauer die Außenwelt, denn an die Stelle des Spiegels treten primär die anderen Menschen, deren Urteil ich nicht nur zur Ich-Bildung brauche, sondern auch um zu lernen, wie man geschickt handelt. Das ist allerdings eine vertrackte und schwierige Angelegenheit, die sich nicht einfach rational klären lässt. So bemerkt SARTRE:

> „Der Andere ist ja nicht nur der, den ich sehe, sondern auch der, *der mich sieht*. Ich beobachte den Andern, insofern er ein verbundenes Erfahrungssystem außer Reichweite ist, in dem ich als ein Objekt unter anderen figuriere."[21]

Daher mögen analytische Philosophen wie HÖFFE SARTRE und LACAN gemeinhin nicht, die dann auch noch durch GAZZANIGAS Theorie eine Bestätigung erfahren.

[20] Vgl. J. LACAN: Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion (1993), S. 63.
[21] J.-P. SARTRE: Das Sein und das Nichts (1993), 416.

9. Verantwortung aus Ungewissheit

Dieser Trend verstärkt sich noch: Auch die moralische Verantwortung verdankt sich nach GAZZANIGA dem Zusammenleben der Menschen. Die sittlichen Regeln entstehen aus der Interaktion, die sie realisiert, die sie dem Einzelnen bewusst machen. Keine übergeordnete Vernunft begründet Pflichten oder eine Religion verordnet sie als göttliche Gebote. Für HÖFFE macht es sich GAZZANIGA dann wahrscheinlich zu einfach, wenn er bemerkt, dass jener Norweger die sozialen Konventionen und Regeln kennt, gegen die er verstoßen hat. Dafür ist er verantwortlich, welche Theorien in seiner linken Gehirnhälfte ihn zu seinen Taten auch immer motivierten. Derart lassen sich sogar Hirnforschung und Ethik parallelisieren.

Welche Auswirkungen Schädigungen des Gehirns haben, ist dagegen nach GAZZANIGA bisher nur schwer juristisch zu bewerten. In Europa bekommt man mit solchen Argumenten jedenfalls eher mildernde Umstände zugesprochen als in den USA. Für HÖFFE wäre das nicht gut genug begründet. Wenn man die Willensfreiheit in Frage stellt, dann müsste das juristische Konsequenzen haben. Die Position von GAZZANIGA denkt radikaler, folgert aber weniger daraus. Doch Theorien, dass Verantwortung und ethische Beziehung in der zwischenmenschlichen Interaktion entsteht und sich keinen rationalen oder göttlichen Vorgaben verdankt, gab es auch schon in der Philosophie des 20. Jahrhunderts. Für EMMANUEL LÉVINAS ruft mich der andere Mensch ganz konkret in die Verantwortung, so etwa wie OSKAR SCHINDLER im Film plötzlich seine Verantwortung für seine jüdischen Arbeiter entdeckte. Die Freiheit verdankt sich just dieser Verantwortung; denn nur wer Verantwortung trägt, hat so etwas wie eine Entscheidungs- oder Willensfreiheit. So schreibt LÉVINAS:

> „Das Andere aber, das absolut anders ist - der Andere - begrenzt nicht die Freiheit des Selben. Indem der Andere die Freiheit zur Verantwortung ruft, setzt er sie ein und rechtfertigt sie. Das Verhältnis zum Anderen als Antlitz heilt von der Allergie. Es ist Begehren, empfangene Unterweisung und friedlicher Gegensatz der Rede."[22]

Diese muss dabei auch gar nicht durch die Interpretationsmacht der linken Gehirnhälfte beeinträchtigt werden, wie es zunächst bei GAZZANIGA scheinen mag, wenn die Versuchsperson die Schneeschaufel zur Reinigung des Hühnerstalls benutzen möchte. Wenn wir nach GAZZANIGA die Welt interpretieren, wie es uns taugt, heißt das, dass es keinen notwendigen Zusammenhang zwi-

[22] E. LÉVINAS: Totalität und Unendlichkeit (1987), S. 282.

schen einer vorliegenden objektiven oder richtigen Wirklichkeit, der Welt an sich und unseren Interpretationen gibt. Das Gehirn interpretiert, wie es will, unabhängig von einer äußeren Welt an sich.

Für GIANNI VATTIMO ist das sogar die Bedingung der Freiheit. Wenn es eine einzige richtige äußere Welt gäbe, dann bliebe auch dem Gehirn nichts anderes, als sich daran anzupassen. So bemerkt VATTIMO:

> „Der Mensch kann sich heute endlich Klarheit darüber verschaffen, dass die vollkommene Freiheit nicht diejenige Spinozas ist; sie besteht nicht darin – so wie es sich die Metaphysik immer erträumt hat –, die notwendige Struktur des Realen zu erkennen und sich an sie anzupassen."[23]

Da es diese einzige äußere objektive Realität nicht gibt, Wirklichkeit immer vom Gehirn erzeugt wird, ist just das der Ort der Spielräume, somit der Freiheit, vielleicht nicht unbedingt der Freiheit des Willens, aber des Denkens. Durchaus im Sinne von GAZZANIGA – man denke wieder an die Schneeschaufel im Hühnerstall – darf ich mit einem berühmten Satz ROSA LUXEMBURGS enden, den man HÖFFE wie NIETZSCHE, vor allem aber und immer sich selbst hinter die Ohren schreiben sollte: „Freiheit ist immer nur Freiheit des anders Denkenden."[24]

Zusammenfassung

SCHÖNHERR-MANN, HANS-MARTIN: **Willensfreiheit und Verantwortung zwischen Philosophie und Hirnforschung.** ETHICA 20 (2012) 3, 237–253

Die Libet-Experimente aus den neuzehnhundertachtziger Jahren lösten eine lange Debatte über die Willensfreiheit aus. Die Verteidiger derselben entstammen primär dem Lager des modernen Rationalismus. Sie befürchten eine Beeinträchtigung der Rechtskultur, wenn man die Willensfreiheit in Frage stellt. Dabei bestätigen die Experimente von Libet und Gazzaniga denn auch primär die Einsichten der hermeneutischen Philosophie seit Schopenhauer und Nietzsche, an die Freud und Lacan anschließen: Was den Menschen bewegt, das ist ihm selbst häufig kaum bewusst und klar, steht

Summary

SCHÖNHERR-MANN, HANS-MARTIN: **Free will and responsibility between philosophy and brain research.** ETHICA 20 (2012) 3, 237–253

The Libet experiments of the 1980's triggered off a long discussion on the freedom of will. Their advocates are primarily to be found among modern rationalists. They fear a restriction of legal culture if free will is called into question. In this context, the experiments done by Libet and Gazzaniga also confirm the conclusions of hermeneutic philosophy since Schopenhauer and Nietzsche, followed by those of Freud and Lacan. What man is moved by, he sometimes himself does not clearly know as reason is quite often dominated by a dark will. However, this need not necessarily lead to

[23] G. VATTIMO: Die transparente Gesellschaft (1992), S. 19.
[24] R. LUXEMBURG: Denken und Leben einer internationalen Revolutionärin (2005), S. 50.

die Vernunft nicht selten im Dienste eines dunklen Willens. Dergleichen muss aber keineswegs in die Verantwortungslosigkeit führen. Gazzaniga bestätigt ähnlich wie Vattimo, dass man aus der Ungewissheit dieser Zusammenhänge gerade Verantwortung nicht abschieben kann.

Das Bewusstsein des Anderen
Determination und Verlässlichkeit
Der Wille zur Macht
Die linke Gehirnhälfte als interpretierendes Zentrum
Die Welt als Wille
Freiheit der Wissenschaft
Libet-Experimente
Split-Brain-Patienten
Verantwortung aus Ungewissheit
vernunftbestimmter Wille
Willensfreiheit

irresponsibility. Like Vattimo also Gazzaniga confirms that the uncertainty of such correlations is no reason to pass the buck.

Consciousness of the other
determination and reliability
freedom of science
freedom of will
left brain hemisphere as interpreting centre
Libet experiments
responsibility from uncertainty
split-brain patients
the will to power
The World as Will
will endowed with reason

Literatur

ARENDT, H.: Zwischen Vergangenheit und Zukunft – Übungen im politischen Denken I. München: Piper, ²2000.
— Das Denken – Vom Leben des Geistes, Bd. 1 (1977). München: Piper, ²2002.
AUGUSTINUS, A.: Vom Gottesstaat, Bd. I. Zürich: Diogenes, 1955.
BRIESKORN, N.: Menschenrechte – eine historisch-philosophische Grundlegung. Stuttgart u. a.: Kohlhammer, 1997.
DESCARTES, R. : Discours de la méthode. Hamburg: Felix Meiner, 1960.
GAZZANIGA, M. / MALLET, D.: Die Ich-Illusion: Wie Bewusstsein und freier Wille entstehen. München: Carl Hanser, 2012.
GAZZANIGA, M.: Spiegel-Gespräch. Der Spiegel Nr. 50 (2011).
HÖFFE, O.: Lebenskunst und Moral oder macht Tugend glücklich. München: C. H. Beck, 2007.
KANT, I.: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), AA Bd. 6. Berlin: Akademie Verlag, 1968.
— Kritik der reinen Vernunft (²1787), Akademie-Textausgabe (AA) Bd. 3. Berlin: Akademie Verlag, 1968.
LACAN, J.: Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion, wie sie in der psychoanalytischen Erfahrung erscheint (1949/1936), Schriften I. Weinheim; Berlin: Quadriga, ³1993.
LÉVINAS, E.: Totalität und Unendlichkeit (1961). Freiburg; München: Karl Alber, 1987.
LUXEMBURG, R.: Denken und Leben einer internationalen Revolutionärin (Ausgewählte Textstellen), hrsg. v. Fritz Keller, Stefan Kraft. Wien: Edition Linke Klassiker, 2005.
NIETZSCHE, F.: Die fröhliche Wissenschaft (1881–82), Kritische Studienausgabe (KSA), Bd. 4, hrsg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari. München u. a.: Walter de Gruyter, Deutscher Taschenbuch Verlag, ²1988.

— Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert (1888), KSA Bd. 6. München u. a.: Walter de Gruyter, Deutscher Taschenbuch Verlag, ²1988.
— Jenseits von Gut und Böse (1884–85), KSA Bd. 5. München u. a.: Walter de Gruyter, Deutscher Taschenbuch Verlag, ²1988.
— Nachlass, KSA Bd. 11. München u. a.: Walter de Gruyter, Deutscher Taschenbuch Verlag, ²1988.
QUINE, W. v. O.: Theorien und Dinge. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1991.
SARTRE, J.-P.: Das Sein und das Nichts (1943). Reinbek: Rowohlt, 1993.
SCHOPENHAUER, A.: Die Welt als Wille und Vorstellung I (1818, 1844, 1859), Erster Teilband. Zürich: Diogenes, 1977.
VATTIMO, G.: Die transparente Gesellschaft. Wien: Passagen, 1992.

Prof. Dr. Dr. Hans-Martin Schönherr-Mann, LMU München,
Oettingenstr. 67, D-80538 München
hmschmann@lrz.uni-muenchen.de

INFORMATIONSSPLITTER

Weiterhin steigende Zahl von Versuchstieren

Obwohl mittlerweile Medikamententests schon an eigens dafür gezüchteten Organen und Zellen durchgeführt werden können, ist die Zahl der getöteten Tiere für Versuche nach wie vor im Steigen begriffen. Dafür verantwortlich gemacht wird nicht zuletzt die schlechte Planung von Experimenten, die schlimmstenfalls wegen zu geringer statistischer Aussagekraft sogar wiederholt werden müssen.

Um Tierversuche zunehmend überflüssig zu machen, setzen die Wissenschaftler ihre Hoffnung auf Versuche mit menschlichen Zellen. So könne beispielsweise ein Stück Herzmuskel, nicht grösser als ein Salzkorn, aber – unter dem Mikroskop und am Monitor betrachtet – voll funktionsfähig, aus Zellen menschlicher Haut gewonnen werden. Indem man solche Zellexperimente kombiniert, könne man laut Deutschem Tierschutzbund Wirkstoffe heute schon genauso sicher und noch dazu besser testen als an Tieren. Computersimulationen und Experimente mit Biochips würden helfen, die Wirkung neuer, im Normalfall an Tieren getesteter Medikamente und Chemikalien zu erforschen.

Trotz dieser Alternativen zeigt die Statistik einen anderen Trend. Um nur ein Beispiel zu nennen: In Deutschland stieg die Anzahl der Versuchstiere innerhalb von zehn Jahren um mindestens eine Million. Auf diese Diskrepanz angesprochen ist die Antwort des Forschers, bezogen auf den erwähnten Herzmuskelersatz, dass dieser eben „nur ein Ausschnitt des Geschehens“ sei. Er selbst würde kein Medikament bekommen wollen, „das nicht vorher in einem vollständigen, lebendigen Organismus getestet wurde“.

ETHICA 20 (2012) 3, 255–272

DOMINIKUS KRASCHL

DIE MODERNE DEMOKRATIE UND DIE FRAGE IHRER LEGITIMATION

Zu einem Vorschlag von Jürgen Habermas

Dr. phil. Dr. theol. P. Dominikus Kraschl OFM; Studium der Theologie, Philosophie und Religionspädagogik in Salzburg; 2007 ebendort Promotion im Fach Fundamentaltheologie; 2008–2011 Religionslehrer am Franziskanergymnasium Hall in Tirol; 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: (A) Bücher: *Das prekäre Gott-Welt-Verhältnis. Studien zur Fundamentaltheologie Peter Knauers.* Regensburg: Friedrich Pustet, 2009 [= „ratio fidei" Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie, hrsg. von Klaus Müller und Thomas Pröpper, Bd. 39, 451 S.]; *Relationale Ontologie. Ein Diskussionsbeitrag zu offenen Fragen der Philosophie.* Würzburg: Echter, 2012 [= „Religion in der Moderne", hrsg. von Matthias Lutz-Bachmann, Thomas Schmidt und Michael Sievernich, Bd. 24, 316 S.].
(B) 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), 1–12. *Das Leib-Seele-Problem als Ausdruck menschlicher Geschöpflichkeit.* In: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 53 (2011), 399–417. *Der Auftrag der Intellektuellen in Gesellschaft und Kirche.* In: Ethica 21 (2011) 4, 327–344. *Artefakte, Substanzen und Transsubstantiation. Ein Klärungsversuch.* In: Zeitschrift für Katholische Theologie 134 (2012), 181–201.

Die Überlegungen dieses Beitrags schlagen eine Brücke zwischen zwei Disziplinen, die für gewöhnlich getrennt voneinander behandelt werden: politische Philosophie und philosophische Ethik. Die Klammer, die diese beiden Diskursbereiche im Rahmen dieses Beitrags miteinander verbindet, ist die Frage nach der Legitimation des modernen demokratischen Rechtsstaates in ihrer rechtlichen *und* moralischen Dimension.

Auf der Suche nach einer brauchbaren Antwort auf die Legitimationsfrage werde ich an einen prominenten Vorschlag von Jürgen Habermas anknüp-

fen und diesen in wesentlichen Zügen vorstellen.[1] Um die Legitimationsfrage zu beantworten, rekurriert HABERMAS auf die Idee der Menschenrechte. Er begreift diese nicht nur als juridische Normierungen, sondern, sofern sie in nicht hintergehbaren Diskursvoraussetzungen gründen, auch als moralische Normen. Im Anschluss an die Darstellung der Habermaschen Argumentation behandle ich verschiedene Varianten der Kritik an den Menschenrechten in ihrer verfassungsbegründenden Funktion. Diesbezüglich wird zuzusehen sein, ob und wie HABERMAS seinen Vorschlag zu verteidigen vermag. Ausblicke auf ein mit Habermas' Konzeption zusammenhängendes Konfliktfeld, das sich zwischen der weltanschaulichen Neutralität des Staates in Fragen des öffentlichen Lebens und dem Recht auf freie Religionsausübung auftut, runden den Beitrag ab.

1. Legitimation des demokratischen Rechtsstaates

Moderne demokratische Rechtsstaaten zeichnen sich im Unterschied zu anderen Herrschaftsformen, wie etwa Stammesgesellschaften, dadurch aus, dass in ihnen *politische Macht* durch positives und zwingendes *Recht* begründet wird.[2] Recht aber verlangt nicht nur faktische Anerkennung. Es beansprucht darüber hinaus auch, Anerkennung zu verdienen. Damit ist die Frage nach der Legitimation der Rechtsordnung gestellt:

> „Zur Legitimation einer rechtsförmig konstituierten staatlichen Ordnung gehören deshalb alle öffentlichen Begründungen und Konstruktionen, die diesen Anspruch auf Anerkennungswürdigkeit einlösen."[3]

HABERMAS nähert sich der Frage nach der Legitimation der demokratischen Rechtsordnung, indem er zunächst *Struktur und Geltungsweise* des modernen Rechts erläutert (1.1). In einem weiteren Schritt rekonstruiert er zwei konkurrierende *Antworten der politischen Theorie* auf das Legitimationsproblem (1.2). Ihre Vermittlung sieht Habermas schließlich in der *Idee* einer *verfassungsgebenden Praxis* gegeben (1.3).

[1] Vgl. z. B. J. HABERMAS: Faktizität und Geltung (1992), Kap. 3; ders.: Über den internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie (1995).

[2] Die Rechtfertigung politischer Herrschaft geschieht seit Hobbes und Locke durch einen *Vertrag*. Dieser wird erst bei Rousseau zum „*Gesellschafts*"-*Vertrag*, der Gesellschaft überhaupt erst konstituiert. Vgl. D. von der PFORDTEN: Politisches Handeln (2001).

[3] Vgl. J. HABERMAS: Zur Legitimation durch Menschenrechte (1998), S. 171.

1.1 Struktur und Geltungsmodus des modernen Rechts

Moderne Rechtsordnungen bauen auf Rechten des einzelnen Individuums und damit auf *subjektiven Rechten* auf. In den Grenzen des rechtlich Erlaubten ist infolgedessen niemand zu einer öffentlichen Rechtfertigung seines Tuns verpflichtet. Es gilt das Hobbessche Prinzip, demzufolge alles erlaubt ist, was nicht ausdrücklich verboten ist.

Damit kommt es notwendig zu einem Auseinandertreten von Recht und Moral. Während die *Moral* uns vorrangig sagt, wozu wir verpflichtet sind (auch moralische Rechte leiten sich aus wechselseitigen moralischen Pflichten her), legt das *Recht* vorrangig fest, wozu wir berechtigt sind. Rechts*pflichten* sind aus gesetzlichen Einschränkungen subjektiver Freiheiten abgeleitet. Auch der *Geltungsbereich* von Recht und Moral ist verschieden. Während sich der Geltungsbereich der Moral auf alle natürlichen Personen erstreckt, schützt der Geltungsbereich des Rechtes nur die Angehörigen einer lokalen Rechtsgemeinschaft als Träger von subjektiven Rechten. Die *grundrechtliche Privilegierung von Rechten* gegenüber Pflichten im modernen Rechtsstaat erklärt sich aus den modernen Konzepten der Rechtsperson und der Rechtsgemeinschaft.

Von Bedeutung für das moderne Recht ist weiters der Begriff der *Rechtsgültigkeit.* Er besagt, dass Rechtsnormen so beschaffen sein müssen, dass sie gleichzeitig als Zwangsgesetze und als Freiheitsgesetze betrachtet werden können. Es muss möglich sein, Rechtsnormen zu befolgen, nicht weil sie zwingen, sondern weil sie begründet sind. Die Gültigkeit einer Rechtsnorm besagt also, dass die staatliche Gewalt gleichzeitig legitime Rechtsdurchsetzung und faktische Rechtsdurchsetzung garantiert.[4]

Bei der Frage nach der *Legitimität* der Rechtsordnung moderner Demokratien kommt ein weiteres Strukturmerkmal des modernen Rechts zum Tragen: nämlich, dass es sich um *positives und gesatztes Recht* handelt. An diesem Punkt tut sich hinsichtlich der Legitimationsfrage ein sehr grundsätzliches Problem auf: Wie soll denn die Legitimität von Regeln begründet werden, die vom politischen Gesetzgeber jederzeit geändert werden können?[5]

Ein Ansatz, dieses Problem zu lösen, besteht darin, auf ein religiös oder metaphysisch begründetes Naturrecht zurückzugreifen. Ein derartiger Rückgriff würde es ermöglichen, das zeitbedingte positive Recht dem zeitlos gültigen moralischen Recht – im Sinn einer Legeshierarchie – unterzuordnen und

[4] Vgl. ebd., S. 172.
[5] Vgl. ebd., S. 173.

es damit der Temporalität und Relativität zu entreißen. Dieser Weg ist nach HABERMAS allerdings nicht gangbar, da „in unseren pluralistischen Gesellschaften ... solche integrativen Weltbilder und kollektiv verbindlichen Ethiken zerfallen [sind]"[6].

Die *politische Theorie* hat mit dem Prinzip der Volkssouveränität und der Berufung auf die Menschenrechte eine doppelte Antwort auf die Legitimitätsfrage gegeben. Das *Prinzip der Volkssouveränität* legt ein Verfahren fest, das aufgrund seiner demokratischen Eigenschaften die Vermutung begründet, gerechte und insofern gerechtfertigte Ergebnisse bzw. Entscheidungen hervorzubringen. Es begründet Kommunikations- und Teilnahmerechte, welche die öffentliche Autonomie der Staatsbürger gewährleisten sollen. Die *klassischen Menschenrechte* dagegen gewährleisten den Bürgern Handlungsspielräume für die Verfolgung ihrer persönlichen Präferenzen und Lebenspläne und begründen eine von sich aus legitime Herrschaft der Gesetze.[7]

> „Unter diesen beiden normativen Gesichtspunkten soll sich das gesatzte, also änderbare Recht legitimieren als ein Mittel zur gleichmäßigen Sicherung der privaten und staatsbürgerlichen Autonomie des Einzelnen."[8]

Recht ist in dieser Sicht dann legitimes Recht, wenn es ein geeignetes Mittel darstellt, um den Zweck der egalitären Sicherung privater und öffentlicher Autonomie zu verwirklichen.

1.2 Die Rivalität der Prinzipien der Volkssouveränität und der Menschenrechte

In der politischen Theorie konnte die Spannung zwischen den beiden skizzierten normativen Prinzipien nicht versöhnt werden. Während der bis auf ARISTOTELES zurückreichende *Republikanismus* stets den Vorrang der öffentlichen Selbstbestimmung der Staatsbürger vor den unpolitischen Freiheiten der Privatleute betonte[9], hat der auf LOCKE zurückgehende *Liberalismus* die

[6] Ebd.
[7] Vgl. ebd., S. 173f.
[8] Ebd., S. 174.
[9] Vgl. z.B. ARISTOTELES, Nikomachische Ethik VIII 12, 1160b-1161a. Nebenbei sei bemerkt, dass es auch noch für *Kant* nur die Wahl zwischen einer republikanischen oder einer despotischen Verfassung gibt. Zu Letzterem zählt für ihn auch die Demokratie: „Unter den drey Staatsformen ist die der D e m o k r a t i e, im eigentlichen Verstande des Worts, nothwendig ein D e s p o t i s m, weil sie eine exekutive Gewalt gründet, da alle über und allenfalls auch wider Einen (der also nicht mit einstimmt), mithin Alle, die doch nicht Alle sind, beschließen; welches ein Widerspruch des allgemeinen Willens mit sich selbst und mit der Freyheit ist." I. KANT: Zum ewigen Frieden (1795), S. 25f.

Gefahr tyrannischer Mehrheiten beschworen und einen Vorrang der Menschenrechte vor dem Volkswillen postuliert. Verdanken die Menschenrechte in der Sicht des Republikanismus ihre Legitimität dem Ergebnis der ethischen Selbstverständigung und souveränen Selbstbestimmung eines politischen Gemeinwesens, so bilden sie in der Sicht des Liberalismus eine notwendige Schranke, die den Übergriff des souveränen Volkswillens auf die unantastbare subjektive Freiheitssphäre des Einzelnen verhindert.[10]

Wie aber, so ist zu fragen, verhalten sich diese beiden Legitimationsprinzipien zueinander? Sind sie miteinander vereinbar, oder anders gefragt, gibt es einen inneren Zusammenhang dieser beiden Prinzipien? HABERMAS sieht die Antwort auf diese Frage in der Idee einer verfassungsgebenden Praxis. Es kommt dabei, wie noch deutlich werden wird, zu einer Anwendung der Diskursethik auf eine Problemstellung der politischen Philosophie.

1.3 Verfassungsgebende Praxis als Verbindung von Volkssouveränität und Menschenrechten

HABERMAS geht von der Situation aus, dass freie und gleiche Bürger ihr Zusammenleben mit den Mitteln des positiven Rechts regeln wollen. Er nimmt sodann an, dass die Beteiligten – soll das Vorhaben gelingen – einander grundlegende Rechte einräumen müssen. In diesem Fall aber verbindet „die Idee einer verfassungsgebenden Praxis die Ausübung der Volkssouveränität mit der Schaffung eines Systems von Rechten"[11].

Im Zusammenhang mit der von HABERMAS entwickelten Diskursethik gilt, dass „nur diejenigen Normen Geltung (bzw. Legitimität) beanspruchen dürfen, die die Zustimmung aller (möglicherweise) Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen (und rationalen) Diskurses finden können"[12]. Und wenn öffentliche Diskurse der angemessene Ort sind, an dem sich ein vernünftiger politischer Wille bilden kann[13], dann ist es nur vernünftig, die *kommuni-*

[10] Vgl. J. HABERMAS, Legitimation, S. 174.

[11] Ebd., S. 175.

[12] J. HABERMAS: Was heißt Diskursethik? (1991), S. 11–14 (in Klammern Gesetztes: D.K.).

[13] Bereits Kant hält das formale Prinzip der *Publizität* für das entscheidende Kriterium bezüglich der inhaltlichen Beurteilung einer Rechtsnorm hinsichtlich ihrer Legitimität: „Wenn ich von aller Materie des öffentlichen Rechts (nach den verschiedenen empirisch-gegebenen Verhältnissen der Menschen im Staat oder auch der Staaten unter einander), so wie es sich die Rechtslehrer gewöhnlich denken, abstrahire, so bleibt mir noch die Form der Publicität übrig, deren Möglichkeit ein jeder Rechtsanspruch in sich enthält, weil ohne jene es keine Gerechtigkeit (die nur als öffentlich kundbar gedacht werden kann), mithin auch kein Recht, das nur von ihr ertheilt wird, geben würde." I. KANT, Zum ewigen Frieden, S. 91f.

kativen Grundvoraussetzungen, die für das Gelingen dieser Willensbildung unbedingt notwendig sind, *rechtlich zu institutionalisieren*. Der gesuchte Zusammenhang zwischen Menschenrechten und Volkssouveränität besteht also darin, „dass die Menschenrechte die Kommunikationsbedingungen für eine vernünftige politische Willensbildung institutionalisieren. Rechte, welche die Ausübung der Volkssouveränität *ermöglichen*, können dieser Praxis nicht wie Beschränkungen von außen auferlegt sein."[14]

Wie HABERMAS weiter ausführt, leuchten diese Überlegungen jedoch unmittelbar nur für die politischen Bürgerrechte, nicht aber für die klassischen Freiheitsrechte ein, da diesen ein intrinsischer Wert zuzukommen scheint. Sie gehen nicht einfach „in ihrem instrumentellen Wert für die demokratische Willensbildung auf"[15]. Und doch bilden die klassischen Freiheitsrechte, die jedem die chancengleiche Verfolgung privater Lebensziele und umfassenden individuellen Rechtsschutz garantieren sollen, zugleich eine notwendige vorgängige Bedingung für die Möglichkeit der Einrichtung und Ausübung der politischen Bürgerrechte:

> „Der interne Zusammenhang zwischen Demokratie und Rechtsstaat besteht darin, dass einerseits die Staatsbürger von ihrer öffentlichen Autonomie nur dann einen angemessenen Gebrauch machen können, wenn sie aufgrund einer gleichmäßig gesicherten privaten Autonomie hinreichend unabhängig sind, dass sie aber auch nur dann gleichmäßig in den Genuss der privaten Autonomie gelangen können, wenn sie als Staatsbürger von ihrer politischen Autonomie einen angemessenen Gebrauch machen."[16]

Es handelt sich demnach um ein gegenseitiges Bedingungsverhältnis: Private und öffentliche Autonomie setzen sich wechselseitig voraus. Liberale und politische Grundrechte sind auf einander verwiesen, sie sind unteilbar. Deshalb ist für den westlichen Legitimationstypus die *Gleichursprünglichkeit* von Freiheits- und Bürgerrechten wesentlich.[17] Das Modell einer verfassungsstiftenden Praxis impliziert nach HABERMAS folgende Momente:

(1) Der Ausgangspunkt besteht darin, dass freie und gleiche Bürger ihr *Zusammenleben* durch legales und positives Recht *regeln wollen*.

(2) Die Einführung des Staatsapparates als *Staatsgewalt* erfolgt nur sekundär;

[14] J. HABERMAS, Legitimation, S. 175.
[15] Ebd., S. 176.
[16] Ebd., S. 176f.
[17] Vgl. ebd., S. 177.

sie ist lediglich funktional erforderlich und besitzt Macht nur innerhalb der vorgegebenen Grenzen und Zwecke.

(3) Die Gründung einer *Rechtsgemeinschaft* ist nicht normativ begründungsbedürftig. Es genügt eine *funktionale Begründung*: In komplexen Gesellschaften gibt es für die Integrationsleistungen des positiven Rechts kein funktionales Äquivalent.

(4) Menschenrechte werden nicht als moralische Gegebenheiten vorgefunden. Sie sind *Konstrukte*, die nicht wie moralische Rechte einen politisch unverbindlichen Status behalten dürfen. *Als subjektive Rechte* sind sie *juridischer Natur und auf Positivierung* durch gesetzgebende Körperschaften *angelegt*.[18]

2. Das Janusgesicht der Menschenrechte

In der Sicht HABERMAS' können die Menschenrechte deshalb beanspruchen, als legitimes Recht anerkannt zu werden, weil sie in nicht hintergehbaren und zugleich ethisch relevanten Diskursvoraussetzungen gründen. Auf diese Weise besitzen sie moralischen Inhalt und auf diese Weise beziehen sie sich auf alle möglichen Teilnehmer eines uneingeschränkten Diskurses, d.h. auf alle Menschen. Als positives Recht haben sie jedoch ebenso die Form juristischer Rechte, d.h. sie schützen als juristische Normen einzelne Personen nur insoweit, als diese einer bestimmten Rechtsgemeinschaft angehören.

Aus dieser doppelten Intentionalität ergibt sich eine eigenartige Spannung zwischen dem universalen Geltungsanspruch der Menschenrechte und ihrer de facto immer nur partikularen Rechtsverbindlichkeit. Aus dem Umstand, dass die Menschenrechte unbedingte und universale moralische Geltung beanspruchen können, folgt, dass sie auch tatsächlich unbeschränkte Geltung erlangen sollen. Wie aber lässt sich diese Spannung universaler moralischer Geltung und partikularer Umsetzung überwinden?[19]

[18] Vgl. ebd., S. 182f.

[19] Mit Karl-Otto Apel ließe sich der angesprochene Sachverhalt folgendermaßen formulieren: Insofern die Menschenrechte unbedingte und universale moralische Geltung besitzen, drängen sie auf die Aufhebung einer bloß begrenzten und bedingten Anerkennung und Institutionalisierung. In den faktisch institutionalisierten Menschenrechten wird ihre unbegrenzte Anerkennung und Verwirklichung nämlich antizipiert. Gemäß Apels Transzendentalpragmatik steht die Idee einer idealen Kommunikationsgemeinschaft, welche in der realen Kommunikationsgemeinschaft mitgesetzt ist, in einer Spannung zur realen, faktischen Kommunikationsgemeinschaft. Die *Aufhebung* dieser Spannung kann man nach Apel nur von der geschichtlichen Realisierung der idealen Kommunikationsgemeinschaft *in* der realen erwarten; ja man muss diese geschicht-

HABERMAS nennt zwei denkbare Möglichkeiten, die unter den gegenwärtigen Bedingungen allerdings als utopisch angesehen werden müssen:

(a) Die Möglichkeit, dass alle bestehenden Staaten in demokratische Rechtsstaaten umgewandelt werden, während jedem Einzelnen zugleich das Recht auf freie Wahl der Nationalität zusteht.

(b) Die Alternative wäre die Errichtung einer globalen Ordnung, in der die Rechte und Freiheiten der Menschenrechtserklärung der UNO vollständig realisiert würden,[20] bzw. die Errichtung eines *Weltbürgerrechts*, durch welches alle Menschen zu Rechtssubjekten würden, die den Schutz der Menschenrechte genießen. Obwohl die Gründung der Europäischen Union einen bedeutenden Schritt in diese Richtung bedeutet, scheint die Institutionalisierung eines Weltbürgerrechts, für dessen Notwendigkeit schon KANT in seiner Schrift „Über den ewigen Frieden" plädiert hat, noch in weiter Ferne zu liegen:

„Das Postulat also, was allen folgenden Artikeln zum Grunde liegt, ist: Alle Menschen, die auf einander wechselseitig einfließen können, müssen zu irgend einer bürgerlichen Verfassung gehören. Alle rechtliche Verfassung aber ist, was die Personen betrifft, die darin stehen, 1) die nach dem Staatsbürgerrecht der Menschen in einem Volke (ius ciuitatis), 2) nach dem Völkerrecht der Staaten in Verhältnis gegen einander (ius gentium), 3) die nach dem Weltbürgerrecht, so fern Menschen und Staaten, in äußerem auf einander einfließendem Verhältnis stehend, als Bürger eines allgemeinen Menschenstaats anzusehen sind (ius cosmopoliticum). Diese Eintheilung ist nicht willkührlich, sondern nothwendig in Beziehung auf die Idee vom ewigen Frieden. Denn wenn nur einer von diesen im Verhältnisse des physischen Einflusses auf den andern, und doch im Naturstande wäre, so würde damit der Zustand des Krieges verbunden seyn, von dem befreyet zu werden hier eben die Absicht ist."[21]

3. Kritik am Konzept einer auf Menschenrechten aufbauenden Rechtsordnung

Zwar haben inzwischen fast alle Staaten die (weiterentwickelte) Menschenrechtscharta der Vereinten Nationen unterschrieben, dennoch sind Geltung,

liche Auflösung des Widerspruchs *moralisch postulieren*. Vgl. K.-O. APEL: Transformation der Philosophie (1976), Bd. II, S. 430.

[20] Vgl. den Art. 28 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen: „1. Alle Menschen haben das Recht, sich friedlich zu versammeln und zu Vereinigungen zusammenzuschließen. 2. Niemand darf gezwungen werden, einer Vereinigung anzugehören."

[21] I. KANT: Zum ewigen Frieden, S. 19f.

Inhalt und Rangordnung der Menschenrechte nach wie vor umstritten. Bei der Behandlung der Kritik an der westlichen Konzeption der Menschenrechte und ihrer Funktion für die politische Legitimation geht HABERMAS sowohl auf interne als auch auf externe Kritik im Menschenrechtsdiskurs ein. *Interne Kritik* bezeichnet in diesem Zusammenhang Selbstkritik durch westliche Intellektuelle, wobei HABERMAS eine vernunft- und eine machtkritische Variante derartiger Kritik unterscheidet. *Externe Kritik* ereignet sich im Diskurs mit anderen Kulturen und Gesellschaftsformen. Die zentrale Frage lautet hier, ob es diskussionswürdige Alternativen zur westlichen Form politischer Legitimation gibt.

3.1 Die vernunftkritische Interpretation der Menschenrechte

Der Stoßrichtung dieser Kritik zufolge ist die Idee der Menschenrechte Ausdruck eines historisch und geistesgeschichtlich gesehen kontingenten Vernunftverständnisses, das sich im Abendland durchgesetzt hat. Westliche Denker begehen, so lautet die Kritik, einen abstraktiven Fehlschluss, wenn sie die Schranken ihres Entstehungskontexts ignorieren und schlechthin universale und absolute Geltung für die Idee der Menschenrechte beanspruchen. In Wahrheit seien allen Traditionen und Kulturen *je eigene inkommensurable Maßstäbe* für Wahres und Falsches eingeschrieben.

Nach HABERMAS entgeht dieser Kritik am westlichen Menschenrechtsverständnis das *kritische Selbstverhältnis* der Diskurse der Aufklärung und damit auch des Menschenrechtsdiskurses. Letzterer ist, wie jeder andere Diskurs auch, darauf angelegt, *allen* Stimmen Gehör zu verschaffen. Der Diskurs der Menschenrechte, so lässt sich argumentieren, enthält selbst die Regeln, mithilfe derer sich mehr oder weniger offenkundige Verstöße gegen den universellen und egalitären Anspruch dieses Diskurses aufdecken lassen. Diese Regeln sind gewissermaßen Grundlage und Prüfstein, mit dessen Hilfe einseitige Interpretationen und verdeckte Instrumentalisierungen der Menschenrechte aufgedeckt werden können.[22]

[22] J. HABERMAS: Legitimation, S. 180. So setzt jeder Diskurs etwa symmetrische Beziehungen zwischen den Diskursteilnehmern voraus. Darüber hinaus impliziert er die Bereitschaft zur Perspektivenübernahme sowie die Bereitschaft, voneinander zu lernen etc. Der Menschenrechtsdiskurs geht daher keineswegs in ideologischen Funktionen gleich welcher Art auf, sondern setzt vielmehr ein *ideologiekritisches* Potenzial frei.

3.2 Die machtkritische Interpretation der Menschenrechte

Auch diese Variante der Kritik dementiert den Anspruch der Menschenrechte auf universale Geltung. Sie hegt den Verdacht, dass sich in der normativen Sprache des Rechts in erster Linie die faktischen Machtansprüche politischer Selbstbehauptung widerspiegeln. Hinter Rechtsansprüchen verbirgt sich, so lautet die Kritik, der partikuläre Durchsetzungswille eines bestimmten Kollektivs. Der egalitäre Anspruch auf allgemeine Geltung und Einbeziehung hätte in vielen Fällen nur dazu gedient, die faktische Ungleichbehandlung der stillschweigend Ausgeschlossenen zu verschleiern.

HABERMAS räumt die Gefahr eines derartigen Missbrauchs ein. Es sei wohl zuzugeben, dass die Menschenrechte mitunter *auch* eine ideologische Funktion gehabt haben. Aber sie gehen keineswegs darin auf. HABERMAS weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass im 18. Jahrhundert verschiedene Nationen gelernt hätten, „wie die schiere Macht durch legitimes Recht domestiziert werden kann"[23].

3.3 Der Diskurs der anderen Kulturen mit uns

HABERMAS legt Wert auf eine Unterscheidung zwischen einem *inner-* und einem *inter*kulturellen Menschenrechtsdiskurs. Für das bessere Verständnis seiner Argumentation ist es darum hilfreich vor Augen zu haben, dass er die „apologetische Rolle eines westlichen Teilnehmers am interkulturellen Menschenrechtsdiskurs"[24] einzunehmen beabsichtigt. HABERMAS stellt in diesem Zusammenhang folgende *Hypothese* auf: Die Menschenrechte verdanken sich

> „weniger dem besonderen kulturellen Hintergrund der abendländischen Zivilisation als dem *Versuch* [...], *auf* spezifische *Herausforderungen* einer inzwischen global ausgebreiteten gesellschaftlichen *Moderne zu antworten.* [...] Im Streit um die angemessene Interpretation der Menschenrechte geht es *nicht* um die Wünschbarkeit der ‚modern condition', sondern um eine Interpretation der Menschenrechte, die der modernen Welt *auch aus der Sicht anderer Kulturen* gerecht wird. Die Kontroverse dreht sich vor allem um den Individualismus und den säkularen Charakter von Menschenrechten, die im Begriff der Autonomie zentriert sind."[25]

Die Einwände richten sich primär gegen den individuellen Zuschnitt der Menschenrechte. Dabei geht die geäußerte Kritik in drei Richtungen: die Infrage-

[23] Ebd., S. 180.
[24] Ebd., S. 181.
[25] Ebd., S. 181 (Hervorhebungen: D.K.).

stellung des prinzipiellen Vorrangs von Rechten gegenüber Pflichten (3.3.1); die Favorisierung einer kommunitaristischen Rangordnung der Menschenrechte (3.3.2); die Kritik an den negativen Auswirkungen einer individualistischen Rechtsordnung auf den sozialen Zusammenhalt des Gemeinwesens (3.3.3).

3.3.1 Infragestellung des Vorranges von Rechten gegenüber (moralischen) Pflichten

Grundlage der Infragestellung eines Vorrangs von Rechten gegenüber Pflichten ist die These, dass die alten Kulturen Asiens (ebenso wie die Stammeskulturen Afrikas) der Gemeinschaft Vorrang vor dem Individuum einräumen. Außerdem kennen sie eine strikte Trennung zwischen Recht und Ethik, wie sie sich in modernen Rechtsordnungen entwickelt hat, nicht. Es gibt in diesen Gesellschaften keine subjektiven Rechte im strengen Sinn. Die Rechte des Einzelnen sind diesem sozusagen von der Gemeinschaft verliehen, sie können somit nicht mit dem in der Tradition verankerten gemeinschaftsbezogenen Ethos in Konflikt geraten. Sie sind ganz auf dieses bezogen und diesem untergeordnet. Deshalb sei dieses Ethos unvereinbar mit dem individualistischen Rechtsverständnis des Westens.[26]

Die Habermassche Replik auf diese Kritik verfolgt eine doppelte Stoßrichtung. Zum einen wendet er sich gegen die Behauptung, subjektive Rechte würden einseitig einer von moralischen Rücksichten freigesetzten Orientierung an je eigenen Präferenzen Vorschub leisten. Das stimme schon insofern nicht, als subjektive Rechte, die den Zweck haben, die selbstbestimmte, private Lebensführung zu schützen, die gewissenhafte Orientierung an einem ethischen Lebensentwurf nicht weniger schützen bzw. ermöglichen als die Orientierung am bloßen Eigeninteresse. Die *subjektiven Rechte* des Individuums sind in gewisser Weise *(ethisch) neutral*. Man kann sie nicht von vornherein mit einem individualistischen Gesellschaftskonzept gleichsetzen, welches gemeinschaftliche Werte dem Eigennutzen unterordnet.

Der entscheidende Grund für die Unverzichtbarkeit der Menschenrechte für eine moderne Rechtsordnung liegt für HABERMAS allerdings nicht in der Präferenz einer bestimmten kulturellen Tradition, sondern auf sozioökonomischer und damit, wenn man so will, auf funktionaler Ebene: Nach seiner Meinung können sich die (asiatischen) Gesellschaften „nicht auf eine kapitalisti-

[26] Vgl. z. B. Y. GHAI: Human Rights and Governance (1994), S. 1–19.

sche Modernisierung einlassen, ohne die Leistungen einer individualistischen Rechtsordnung in Anspruch zu nehmen"[27].

> „Aus Sicht der asiatischen Länder ist die Frage nicht, ob die Menschenrechte als Teil einer individualistischen Rechtsordnung mit eigenen kulturellen Überlieferungen vereinbar sind, sondern ob die überlieferten Formen der politischen und gesellschaftlichen Integration an die schwer abweisbaren Imperative einer insgesamt bejahten wirtschaftlichen Modernisierung angepasst werden müssen oder gegen sie behauptet werden können."[28]

3.3.2 Vorrang sozialer und kultureller Grundrechte vor Rechten des Einzelnen?

Verschiedene Regierungen pflegen ihre (von westlicher Seite verurteilten) Verstöße gegen Justizgrundrechte und politische Bürgerrechte mit einem „Vorrang" sozialer und kultureller Grundrechte zu rechtfertigen.[29] Das kollektive Recht auf (wirtschaftliche) Entwicklung berechtige dazu, die Verwirklichung liberaler Freiheits- und politischer Bürgerrechte solange hintanzustellen, bis das Land ein ökonomisches Entwicklungsniveau erreicht hat, das es erlaubt, die materiellen Grundbedürfnisse der Bevölkerung gleichmäßig zu stillen. Rechtsgleichheit und Meinungsfreiheit seien für eine arme Bevölkerung eben nicht so relevant wie die Aussicht auf bessere Lebensumstände.[30]

HABERMAS brandmarkt eine derartige Argumentation als strategisch. Hier würden nicht Individualrechte verteidigt, „sondern eine paternalistische Fürsorge, die ihnen erlauben soll, die im Westen als klassisch betrachteten Rechte auf Leben und körperliche Unversehrtheit, auf umfassenden individuellen Rechtschutz und Gleichbehandlung, auf Glaubens-, Assoziations- und Redefreiheit einzuschänken"[31]. Zudem handle es sich um einen Fehlschluss. Zwar kann die langfristige Durchsetzung der Menschrechte ohne ein Mindestmaß an

[27] J. HABERMAS, Legitimation, S. 185. Im Rahmen eines globalisierten Wirtschaftsverkehrs können auch asiatische Gesellschaften nicht auf das positive Recht als Steuerungsmedium verzichten: „Rechtssicherheit ist z.B. eine notwendige Bedingung für einen auf Berechenbarkeit, Zurechenbarkeit und Vertrauensschutz angewiesenen Verkehr." Ebd., S. 185.

[28] Ebd., S. 185.

[29] Als Beispiele sind u.a. Singapur, Malaysia, Taiwan und China zu nennen.

[30] Vgl. J. HABERMAS, Legitimation, S. 186. Zuerst komme sozusagen „das Fressen und dann die Moral". Liberale Freiheits- und politische Bürgerrechte wären nach dieser Argumentation bereits luxuriösere Bedürfnisse, die erst auf der Grundlage gesicherter Grundbedürfnisse rechtlich verbindlich werden können. Würde diese Behauptung stimmen, müsste es ethisch erlaubt sein, Individualrechte (gegen den Willen der Betroffenen) zu beschneiden, wenn damit das größere Wohl (der größere Nutzen) aller verbunden ist.

[31] Ebd., S. 186.

ökonomischen Bedingungen nicht garantiert werden, das aber berechtigt nicht dazu, die Menschenrechte zu verletzen, um jenen Zustand zu erreichen. Ein funktionales Argument kann nicht unbesehen in ein normatives umgemünzt werden. Der gute Zweck heiligt nicht das schlechte Mittel. Vielmehr ist „normativ betrachtet eine ‚vorrangige' Berücksichtigung sozialer und kultureller Grundrechte schon deshalb unsinnig, weil diese nur dazu dienen, den ‚fairen Wert' (Rawls), d.h. die tatsächlichen Voraussetzungen für eine chancengleiche Nutzung jener liberalen und politischen Grundrechte, zu sichern."[32]

Auch wenn die Bedeutung des Gemeinwesens für das Gemeinwohl so hoch wie möglich veranschlagt wird, darf dies nicht zur Verkehrung des plausiblen Prinzips führen, demgemäß der Einzelne nicht um des Staates willen da ist, sondern der Staat für den bzw. die Einzelnen. Der Zweck kollektiver Rechte kann und darf letztendlich nur das größtmögliche Wohl aller konkreten *Individuen* sein. Es gibt demnach, trotz aller gegenseitigen Verwiesenheit, eine Priorität des Einzelnen vor dem Kollektiv. In diesem Zusammenhang sei an ein Wort DIETRICH BONHOEFFERS erinnert, das den beschriebenen Sachverhalt trefflich zum Ausdruck bringt: „Wer die Gemeinschaft liebt, zerstört die Gemeinschaft; wer die Brüder liebt, baut die Gemeinschaft auf."[33]

3.3.3 Negative Konsequenzen für den natürlichen Zusammenhalt?

Mit den beiden erstgenannten Bedenken gegen das in der westlichen Welt etablierte Verständnis der Menschenrechte verbindet sich ein drittes; nämlich die Vermutung, dass eine individualistische Rechtsordnung zersetzende Auswirkungen für die Integrität der gewachsenen Lebensordnungen von Familie, Nachbarschaft und Politik habe. „Eine Rechtsordnung, die die Individuen mit einklagbaren subjektiven Rechten ausstattet, sei auf Konflikt angelegt und widerstreite daher der Konsensorientierung der einheimischen Kultur"[34], so lautet der Vorwurf.

HABERMAS zufolge muss man diesbezüglich differenzieren: Berechtigt ist die Kritik an einem in der Lockeschen Tradition verwurzelten Verständnis subjektiver Rechte (wie es im heutigen Neoliberalismus nach wie vor einflussreich ist). Diese Auffassung verkenne nämlich, dass „einklagbare individuelle Rechtsansprüche nur aus *vorgängig*, und zwar *intersubjektiv* anerkannten

[32] Ebd., S. 187.
[33] D. BONHOEFFER: Gemeinsames Leben ([26]2001), S. 24.
[34] J. HABERMAS, Legitimation, S. 187.

Normen einer Rechtsgemeinschaft *abgeleitet* werden können"[35]. Akzeptiert man das Habermassche Konzept, entfällt überhaupt die Entweder-Oder-Alternative zwischen „Individualismus" und „Kollektivismus". Die *Einheit* von Individuierungs- und Vergesellschaftungsprozessen in die Grundbegriffe des Rechts ist gegenläufig.[36] Darüber hinaus sei der obige Einwand auch in politischer Hinsicht nicht stichhaltig: „Die Prozesse einer [...] ökonomischen und gesellschaftlichen Modernisierung dürfen nicht mit den rechtlichen Formen verwechselt werden, in denen sich Entwurzlung, Ausbeutung und Missbrauch administrativer Gewalt vollziehen."[37]

3.4 Die Kritik an der säkularen Grundlage moderner Rechtsstaaten

Die in diesem Zusammenhang vorgebrachte Kritik richtet sich nicht nur gegen den individuellen Zuschnitt der Menschenrechte. Sie wendet sich ebenso gegen die auf den Menschenrechten aufbauende säkulare Politik. Die politische Autonomie der Bürger inspiriert nämlich das Verfahren einer demokratischen Willensbildung, mit dem politische Herrschaft auf eine weltanschaulich neutrale Grundlage der Legitimation gestellt werden kann. Dies macht eine religiöse oder metaphysische Begründung der Menschenrechte überflüssig. Die Kehrseite der politischen Selbstbestimmung der Bürger ist darum notwendig eine Säkularisierung der Politik.[38]

So wurde von religiösen Denkern und intellektuellen Gläubigen die weltanschauliche Neutralität des Staates immer wieder in Frage gestellt. Für sie ist ein politisches Zusammenleben nur auf der Basis religiöser Grundsätze denkbar. Der erklärten politischen Neutralität aber wird vor allem deswegen große Skepsis entgegengebracht, weil sie die Religion in ihrer öffentlichen Bedeutung, wie es scheint, neutralisiert. Auf diesen Einwand entgegnet HABERMAS:

> „In solchen Überlegungen verquickt sich freilich die *normative* Frage, wie eine gemeinsame Grundlage für das Zusammenleben gefunden werden kann, mit einer *empirischen* Frage. Die Ausdifferenzierung einer vom Staat getrennten religiösen Sphäre mag den Einfluss privatisierter Glaubensmächte schwächen; aber das

[35] Ebd., S. 187. Es ist darum nach Habermas nicht notwendig (und sinnvoll), bei der Begründung der Menschenrechte auf die metaphysische „Annahme eines vor aller Vergesellschaftung gegebenen Individuums, das mit angeborenen Rechten gleichsam auf die Welt kommt", zu rekurrieren. Ebd., S. 187f.

[36] Vgl. ebd., S. 188.

[37] Ebd., S. 188. Gegen die Oppression von Regierungen, auch wenn sie unter dem Deckmantel des Versprechens von Wohlstand für alle auftritt, hilft vielmehr eine konsequente *Verrechtlichung der Politik*.

[38] Vgl. ebd., S. 189.

Toleranzprinzip selbst richtet sich nicht gegen die Authentizität und den Wahrheitsanspruch religiöser Bekenntnisse und Lebensformen, es soll allein deren gleichberechtigte Koexistenz innerhalb desselben politischen Gemeinwesens ermöglichen."[39]

So geht es in der Sicht HABERMAS' im Kern der Kontroverse nicht um den Streit, welche Bedeutung einzelne Kulturen der Religion beimessen. Es verhält sich ähnlich wie bei der Frage nach dem Verhältnis individueller und kollektiver Rechte, bei der es nicht um die Bewertung verschiedener kultureller Traditionen geht. Die entscheidende Frage lautet so gesehen, ob es eine Alternative zur Konzeption der Menschenrechte als Antwort auf den Prozess einer fortschreitenden Weltvergesellschaftung gibt, in der die verschiedenen Kulturen mit ihren religiösen Traditionen sich „wohl oder übel auf Normen des Zusammenlebens einigen müssen"[40]. Dieser Prozess ist unaufhaltsam. Dementsprechend wächst nach HABERMAS in allen Gesellschaften das Bewusstsein, dass religiöse Überzeugungen (a) mit profanem Wissen in Übereinstimmung gebracht und (b) gegen konkurrierende religiöse Wahrheitsansprüche innerhalb einer Diskursgemeinschaft verteidigt werden müssen. Das aber ist nur möglich, wenn die Diskursregeln von den Diskursteilnehmern ernsthaft respektiert werden.[41]

4. Abrundende Bemerkungen

Eine genauere Bestimmung des Verhältnisses der staatlichen Neutralität in weltanschaulichen Belangen und der Reichweite des Rechts auf freie Religionsausübung war seit jeher konfliktträchtig und wird es wohl auch in Zukunft bleiben. Die jüngeren und jüngsten Auseinandersetzungen in Bezug auf den „Gottesbezug" in der EU-Verfassung, den sogenannten „Kruzifix-" und „Kopftuchstreit", oder auch die Frage des staatlich subventionierten Religionsunterrichts machen dies einmal mehr deutlich. Es ist nämlich nicht von vornherein ausgemacht, welchen Stellenwert religiöse Bedürfnisse, Überzeugungen und Praktiken samt ihrer öffentlichen Artikulation in einer säkularen Gesellschaftsordnung haben können oder sollen – besonders wenn diese religiösen Bedürfnisse, wenigstens regional, von großen Bevölkerungsmehrheiten geteilt werden. So fragt sich beispielsweise, inwieweit große religiöse Mehrheiten der prinzipiellen weltanschaulichen Neutralität des Staates Rech-

[39] Ebd., S. 190.
[40] Ebd., S. 191.
[41] Vgl. ebd., S. 191.

nung tragen müssen, etwa wenn es um Fragen der Erziehung und Bildung geht. Umgekehrt fragt sich, ob und inwieweit einzelne Personen oder Gruppen ein Recht auf freie Religionsausübung anerkennen müssen, das nicht nur wesentliche Bereiche des privaten, sondern auch des öffentlichen Lebens betrifft. In diesem Zusammenhang wäre auch zu klären, welche Rolle religiöse oder areligiöse Mehrheiten für die konkrete Gesetzgebung spielen.

Grundsätzlich gesprochen stellt sich hier die Frage nach den Grenzen der Religionsfreiheit. Im Dekret über die Religionsfreiheit des II. Vatikanischen Konzils wird die Religionsfreiheit „innerhalb der gebührenden Grenzen" anerkannt, die Reichweite dieser Grenzen wird aber nicht genauer bestimmt. Es wird als solche Grenze nur „die gerechte öffentliche Ordnung"[42] genannt, ohne zu erläutern, worin diese bestehe. Nach PETER KNAUER könne diese Grenze nur darin bestehen, „dass niemandem eine Religionsfreiheit zuerkannt werden kann, mit deren Ausübung er die anderer zu unterdrücken versuchen oder sonstige Rechte anderer verletzen würde". Dem Staat komme nicht die Kompetenz zu, zwischen wahrer und falscher Religion zu unterscheiden, „sondern nur, sicherzustellen, dass die Freiheit anderer nicht verletzt wird"[43]. An diesem Grundprinzip wird man sich zu orientieren haben, ohne dass damit freilich schon alle Einzelfälle und die mit ihnen verbundenen Interessenskonflikte gelöst wären. Einzelne Menschenrechte können nämlich in Konkurrenz zueinander treten, was mitunter zu schwierigen Abwägungsfragen führt.

In Bezug auf HABERMAS' Modell einer Legitimierung des modernen demokratischen Verfassungsstaates lässt sich resümierend festhalten: HABERMAS beansprucht mit seinem Verständnis des Zusammenhangs von Demokratie und Menschenrechten nicht, die einzig mögliche Antwort auf das Legitimationsproblem gegeben zu haben. Gleichwohl spricht für seinen Vorschlag, dass dieser auf Herausforderungen Antwort zu geben vermag, vor die nicht nur westliche Gesellschaften gestellt sind. Gemäß HABERMAS' Diskursverständnis birgt nicht zuletzt die gegenwärtige Debatte die Chance in sich, Einseitigkeiten des westlichen Modells aufzudecken und es auf diese Weise einer Vertiefung zuzuführen. Mir scheint seine Argumentation insgesamt schlüssig und – im Rahmen einer pluralistischen Gesellschaft – auch alternativlos zu sein.

[42] II. VATIKANUM, Dignitatis humanae (Erklärung über die Religionsfreiheit), Nr. 3 und 4.
[43] P. KNAUER: Handlungsnetze (2002), S. 127.

Zusammenfassung

KRASCHL, DOMINIKUS: **Die moderne Demokratie und die Frage ihrer Legitimation.** ETHICA 20 (2012) 3, 255–272

Der Beitrag widmet sich der Frage der Legitimation des modernen, demokratischen Verfassungsstaates. Er knüpft dabei an einen diskursethisch motivierten Vorschlag von Jürgen Habermas an, der den Menschenrechten in ihrer Doppelgestalt als juridischen und moralischen Normen eine demokratiebegründende Funktion zuschreibt. Im Anschluss an eine Skizze des Habermasschen Vorschlags werden verschiedene Varianten der Kritik an den Menschenrechten bzw. ihrer verfassungslegitimierenden Funktion diskutiert. Ausblicke auf ein mit Habermas' Konzeption zusammenhängendes Konfliktfeld, das sich zwischen der weltanschaulichen Neutralität des demokratischen Staates in Fragen des öffentlichen Lebens und dem Recht auf freier Religionsausübung auftut, runden den Beitrag ab.

Demokratie
Menschenrechte
Rechte und Pflichten
Rechtsstaat
Volkssouveränität

Summary

KRASCHL, DOMINIKUS: **Modern democracy and the question of its legitimacy.** ETHICA 20 (2012) 3, 255–272

The article addresses the question of the legitimacy of the modern democratic constitutional state. The author refers to the discourse ethics of Jürgen Habermas, who assigns human rights, in their two-faced form of juridical and moral norms, an important function when it comes to justify democracy. After giving a broad outline of Habermas' proposal, various types of criticism of human rights and their constitution-legitimating function are discussed. Finally, the author also points to an area of conflict opening up between the ideological neutrality of a democratic state in matters of public life and the right to religious freedom.

Constitutional state
democracy
human rights
popular souvereignty
rights and duties

Literatur

DIE ALLGEMEINE ERKLÄRUNG DER MENSCHENRECHTE. UNO-Resolution 217 A (III) vom 10. Dezember 1948. Quelle: UN Department for General Assembly and Conference Management German Translation Service, NY.

APEL, Karl-Otto: Transformation der Philosophie, Bd. 2: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1976.

ARISTOTELES, Nikomachische Ethik, hrsg. und übers. von Ursuala Wolf. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, ²2008.

BONHOEFFER, Dietrich: Gemeinsames Leben. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus, ²⁶2001.

GHAI, Yash: Human Rights and Governance: The Asia Debate, in: Center for Asian Pacific Affairs, Nov. 1994.

HABERMAS, Jürgen: Die postnationale Konstellation. Politische Essays. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1998.

— Faktizität und Geltung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992.

— Über den internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie, in: Ders.: Die Einbeziehung des Anderen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1995, S. 203–305.
— Was heißt Diskursethik? In: Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1991.
— Zur Legitimation durch Menschenrechte, in: Ders.: Die postnationale Konstellation. Politische Essays. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1998, S. 170–192.
KANT, Immanuel: Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf von Immanuel Kant. Königsberg, 1795 (buchstabengetreuer Text der Erstausgabe), zitiert nach: http://www.philosophiebuch.de/ewfried.htm.
KNAUER, Peter: Handlungsnetze. Über das Grundprinzip der Ethik. Frankfurt a.M.: Selbstverlag, 2002.
PFORDTEN, Dietmar von der: Politisches Handeln, in: PE Preprints, Philosophische Vorveröffentlichungsreihe an der Universität Erfurt, hrsg. v. Dietmar v. d. Pfordten u. Gerhard Schurz, Jg. 2001, Nr. 6.
RAHNER, Karl/VORGRIMLER, Herbert (Hg.): Kleines Konzilskompendium. Freiburg i. Br.: Herder, [29]2002.

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

ETHICA 20 (2012) 3, 273–280

DISKUSSIONSFORUM

PETER SEELE

DIE ETHISCHE HYBRIS DES LUXUS

Betrachtungen anhand wegretuschierter Armbanduhren eines CEOs und eines Kirchenoberhauptes

1. Luxus aus ethischer Sicht: Unternehmens- und Konsumentensicht

Was sollte im ethisch-moralischen Sinne[1] bedenklich oder kritikwürdig sein hinsichtlich Luxus oder genauer: Luxusprodukten? Nehmen wir an, jene Produkte werden nach den höchsten, weit über das gesetzliche Erfordernis hinausweisenden Standards eines sozial- und umweltverantwortungsbewussten Unternehmens („Corporate Social Responsibility") hergestellt und das Unternehmen ist zudem der Nachhaltigkeit („sustainability") und Generationengerechtigkeit verpflichtet und bemüht sich, ein guter Unternehmensbürger („Corporate Citizen") zu sein und alle Handlungen entlang guter Unternehmensführung („Corporate Governance") auszurichten, und ist am Ende gar noch philanthropisch engagiert. Dem Unternehmen geht es nicht nur um Profitmaximierung, sondern es folgt dem dreifachen Zielsystem von Planet, Profit und Mensch („Triple Bottom Line") und gibt zudem Rechenschaft über sein Tun entlang der globalen Richtlinie für Sozialreporting („Global Reporting Iniciative") ab, folgt der ISO 26.000 für soziale Verantwortung und ist Unterzeichner des Global Compact der Vereinten Nationen. Über all sein Tun berichtet das Unternehmen nicht ungebührlich und wird folglich auch nicht einer instrumentellen Fassadenethik („Greenwashing") bezichtigt.

Dieses hypothetische Unternehmen, dessen Liste der wirtschaftsethischen Bekenntnis- und Handlungsnormen wir noch um viele Punkte ergänzen könnten, produziert also Luxusprodukte. Man könnte meinen, dass mit dem Gerechtwerden der wirtschaftsethischen Anforderungen die Frage nach einer Problematisierung von Luxusprodukten aus wirtschaftsethischer Sicht nicht weiter ergiebig wäre, ja sogar unergiebig und fehlgeleitet wäre. Es wäre aber auch denkbar, dass der Luxus selber aus einer ethischen Perspektive zu erörtern wäre, geht der Luxus doch über den üblichen Bedarfsstandard des Konsums von Produkten hinaus. Damit rücken wir statt des Unternehmens den Konsumenten in den Fokus der ethischen Betrachtung. Die Bedürfnisbefriedigung durch Luxusprodukte darf als weder existentiell noch notwendig erachtet werden – womit nicht gesagt werden soll, dass die Befriedigung von Bedürfnissen durch Luxusprodukte nicht eine sehr ernsthafte Sache sein könnte. Teil des Wesens von Luxus ist, dass nicht jeder ihn erwerben kann, womit eine soziale Differenzierungsfunktion durch den Erwerb und den Konsum von Luxusprodukten festzustellen

ist. In der Außenwirkung markiert konsumierter und zur Schau gestellter Luxus eine Differenz zu denjenigen, die nicht an ihm teilnehmen können.[2]

So sind denn nach der Definition des englischen *Economist*[3] Luxusgüter definiert als Güter und Dienstleistungen mit einer hochgradig elastischen Nachfrage im Vergleich zu Gütern des täglichen Bedarfs. Diese Nachfrage hängt zudem mit der Einkommensentwicklung zusammen, so dass ehemalige Luxusgüter wie etwa Farbfernsehgeräte heute von einigen wohlfahrtsorientierten Ländern als existentiell notwendig erachtet werden und Teil der vom Staat gewährten Grundversorgung und damit nicht pfändbar sind. Aus Marketingsicht haben wir es mit Luxusprodukten als „Symbolen der persönlichen und sozialen Identität" zu tun.[4] Dabei können Luxusgüter unterschieden werden von ‚normalen' Gebrauchsgütern durch gezielte Eigenschaften wie Funktionalismus, Experimentalismus und symbolischen Interaktionismus.[5]

Hingegen wird in Ethik und Moral und von vielen Religionen Luxus auch als unnötig oder verwerflich eingestuft, da durch den Luxus, also die Möglichkeit am Luxussegment der angebotenen Güter und Dienstleistungen teilzunehmen, soziale Unterschiede vermittelt werden. Die drei Kriterien der Marketingforschung können also als positiv im Sinne der Produktdifferenzierung und negativ im Sinne der Aufkündigung sozialer Kohäsion bewertet werden. Zugespitzt könnte man sagen, dass Luxus mit der aufklärerischen Idee der Gleichheit bricht, da der Träger von Luxusprodukten an seine Umwelt signalisiert, dass er oder sie dem Erfordernis der Sparsamkeit und Knappheit entrückt ist und dies offen zugibt, respektive aus diesem kommunikativen Akt einen Nutzen zu ziehen scheint. Diese „Ambivalenz des Luxus"[6] – und damit schließt sich der Kreis zur Wirtschaftsethik – wird offenbar nicht toleriert von den Leitern großer Unternehmen oder Organisationen im Allgemeinen, die als privaten Konsumenten mit ihrer Luxusuhr auf offiziellen Fotos aber die Unternehmen repräsentieren.

2. Ex post gelöschte Sichtbarkeit von Luxusuhren

Beiden hier zur Vorstellung gelangenden Beispielen ist zu eigen, dass die öffentliche Wahrnehmung eines dezidierten Luxusprodukts wie einer Luxusuhr am Handgelenk einer in der öffentlichen Wahrnehmung stehenden Person dazu geführt hat, dass die betreffenden Organisationen – ein transnationales Unternehmen und eine christliche Kirche – die offiziell veröffentlichten Bilder zurückgezogen und durch Bilder ersetzt haben, auf denen die Luxusuhr des Vorstandsvorsitzenden respektive des Kirchenoberhauptes wegretuschiert wurde. Diese vermeintliche Verbesserungsmaßnahme hat in beiden Fällen eine Welle der Aufmerksamkeit erzeugt, von der angenommen werden darf, dass sie nicht im Sinne der betreffenden Organisation war, rangieren die Kommentare doch zwischen Belustigung, Empörung, Befremdung oder Labsal an der offensichtlichen Öffentlichkeitsarbeitspanne. Die an den Fallbeispielen zu zeigenden Konsequenzen liegen hier insbesondere an einer Empörung über die Abgehobenheit und Desolidarisierung von verantwortlichen Personen mit ihren Mitarbeiten sowie ihrer gesellschaftlichen und politischen Öffentlichkeit. Insofern haben wir es bei Luxusprodukten nicht mit einer

ethischen Problematik im Sinne der eingangs beschriebenen Unternehmensethik zu tun, sondern vielmehr mit einer umfassenderen Wirtschaftsethik, welche die soziale Kohäsion zwischen Leitungspersonal und Mitgliedern der Organisation respektive den Stakeholdern der Organisation thematisiert. Im Einzelnen handelt es sich um die folgenden Fälle mit einer auffallenden Strukturanalogie:

3. Fallbeispiele

3.1 Profitrekord, Massenentlassungen und die verschwundene Rolex

Das erste Beispiel stammt aus dem Jahr 2005 und bezieht sich auf den damals frisch angetretenen Vorstandsvorsitzenden des Siemens Konzerns. Zu dessen Antritt wurde ein Pressefoto des neuen CEO veröffentlicht. Pikantes Detail bei dieser Veröffentlichung war, dass es sich nicht um ein neues Foto handelte, sondern um ein bestehendes Foto, auf dem allerdings die prominent vom Handgelenk in das Objektiv des Fotografen strahlende Luxusuhr wegretuschiert wurde.[7] Die Veröffentlichung des luxusuhrbereinigten Bildes fand zu einem Zeitpunkt statt, wo nicht nur der neue Vorstandsvorsitzende inthronisiert wurde, sondern wo auch ein Rekordprofit eingefahren wurde bei gleichzeitiger Ankündigung, 1350 Stellen zu streichen. Von den Medien auf das Foto angesprochen, gab ein Siemens-Sprecher allerdings zu Protokoll, dass es sich um „zwei Fotoserien" handle. Allerdings gab die entsprechende Mitarbeiterin der Kommunikationsagentur dem Hamburger Abendblatt zu Protokoll, dass die Agentur das Bild auf Wunsch des Kunden „digital am Bildschirm bearbeitet" hat. Damit steht die Aussage des Siemens-Sprechers, der von zwei unabhängigen Fotos spricht, gegen die Aussage derjenigen, die das Bild im Auftrag des Unternehmens nachgebessert haben. Hingegen nicht zum Vorteil der Argumentation des Siemens-Sprechers dürfte die augenscheinliche Gleichheit der Bilder gereichen. Doch auch das Nachrichtenmagazin „Spiegel" übernimmt in seinem Bericht die Unternehmenssprachregelung und spricht nur in der mutmaßlichen Frageform von digitaler Entfernung und sichert sich ab, indem die Bilder hinsichtlich Mimik und Haltung exakt übereinzustimmen „scheinen". Weniger Ehrfurcht vor möglichen Konsequenzen (oder möglichem Anzeigenentzug) weist ein Blogger auf, der den Fall kommentiert und auf genau diese Unstimmigkeit zwischen offizieller Siemens-Sprachregelung und die augenfällige Identität der Bilder abhebt: Darin heißt es: „Kein Wunder, dass es Klaus Kleinfeld bis an die Spitze des Siemens-Konzerns geschafft hat: dieser Mann hat eine Körperbeherrschung, die man nur noch als übermenschlich bezeichnen kann. So ist es für ihn kein Problem, sich bei einem Fotoshooting zweimal exakt identisch in Pose zu werfen. Identisch im Lichteinfall. Identisch in der Mimik. Ja identisch bis zur letzten Sakkofalte. Identisch bis auf die Rolex beim zweiten Schuss. Unglaublich!"[8] Dem Kommunikationsgau der zwei Bilder setzt der Blogger noch eine weitere Pointe hinzu, indem ein Bild präsentiert wird, auf dem der Vorstandsvorsitzende mit Luxusuhr, mehreren edelsteinbesetzten Ringen und in einen Pelzmantel gekleidet vor dem gleichen Geländer lehnt, nur dass diesmal im Hintergrund noch eine Luxusjacht zu sehen ist. Dieses Bild wird kommentiert mit den Worten:

„Nun - was der Spiegel nicht weiß, ist, dass es sich hier nicht um eine schlichte Retusche handelt, sondern im Gegenteil - um eine monumentale. Denn das, was der Spiegel als Original präsentiert, war nur der vorletzte Schritt der Bildmanipulation. Das eigentliche Originalfoto kann ich hier weltexklusiv präsentieren."

Für die Frage nach der ethischen Beurteilung von Luxusprodukten darf festgehalten werden, dass die Verantwortungsrolle eines Vorstandsvorsitzenden eines transnationalen Unternehmens offenbar die Präsentation eines Luxussignums in professioneller Hinsicht als nicht ziemlich erscheinen lässt, gerade wenn bei einem Rekordprofit über 1000 Mitarbeiter entlassen werden. Jedes einzelne Detail der Komplexität des Fotos hinsichtlich Person, Unternehmen, Mitarbeiter und Öffentlichkeit wird seine juristische und zweckrationale Richtigkeit haben, doch ist es die Summe der in diesem Bild transportierten Signale, die bezogen auf die Fakten, die das Unternehmen schafft und die den möglichen beruflichen Niedergang von 1350 ehemaligen Mitarbeitern bedeutet, einen Beigeschmack gibt, der von der Abgehobenheit und sozialen Entfernung des Managements von seiner Öffentlichkeit zeugen kann.

3.2 Kyrills Uhr, der Schatten und die Kirche

Ein strukturanalog gelagertes Beispiel ereignete sich im Jahr 2012 in Russland. Diesmal ging es allerdings nicht um ein Wirtschaftsunternehmen, sondern um das Oberhaupt der russisch-orthodoxen Kirche von 150 Millionen Mitgliedern (laut interfax.ru). Die New York Times[9] berichtete nicht ohne Süffisanz über ein „kleines Wunder", dass eine über 30.000 $ teure Luxusuhr am Handgelenk des Kirchenoberhauptes Kyrill I auf einem Bild mit dem sowjetischen Justizminister in einer nach der ursprünglichen Veröffentlichung erneut veröffentlichten Version nicht mehr zu sehen war. Allerdings, und darin besteht die besondere Pikanterie, war die Spiegelung der Uhr auf dem Lack des Tisches, auf dem der Arm liegt, weiterhin zu sehen.

Ähnlich wie bei dem ersten Beispiel gab es eine offizielle apologetische Entgegnung. Kyrill I gab in einem Interview an, dass er die Uhr niemals getragen hat und dass jedwedes Foto, dass ihn die Uhr tragend zeige, eine Fälschung sein müsse. Die Empörung, wie New York Times weiter berichtet, schwoll aber nach dieser Aussage weiter an, da die „moralische Autorität" der Kirche durch Skandale wie Wahlbetrug und Korruption ohnehin bereits geschmälert worden war. Eine Luxusuhr im Wert von über 30.000 $ half nicht, das Vorurteil auszuräumen. Im Gegenteil wurden entgegen der Äußerung des Kirchenoberhauptes, diese Uhr niemals getragen zu haben, Aufnahmen herangezogen, die das Oberhaupt 2009 in einem Fernsehinterview zeigen, bei dem besagte Uhr am Handgelenk sichtbar war. Thema des Interviews war Askese.

Die Eigenschaft des Kirchenoberhauptes als „ethischer Kompass" sei durch die Episode beschädigt worden, gerade wo er sich für „öffentliche Moral" und „christliche Erziehung" einsetzt. Laut Aleksei Makarkin, den die NYT zitiert, habe die russisch orthodoxe Kirche durch diese Episode ihre „symbolische Immunität" verloren.

Und wie im Siemens-Fall sind es auch hier die Blogger, die der Episode eine humoristische Pointe hinzufügen, wenn etwa ein weiteres Bild in Umlauf ge-

bracht wird, auf dem das Kirchenoberhaupt komplett wegretuschiert wurde und nur noch die Uhr am Tisch zu sehen ist.

3.3 Gemeinsamkeiten und Unterschiede der beiden Fälle

Bei religiösen Organisationen stellt sich der Fall der Luxusuhren also anders dar, als bei einem Wirtschaftsunternehmen. Es besteht die ethisch fragwürdige Komponente bei dem Unternehmen gegebenenfalls darin, dass ein Unternehmen mit einem milliardenhohen Quartalsgewinn gleichzeitig 1350 Menschen entlässt und damit Fragen an die soziale Verantwortung gegenüber Mitarbeitern in Zeiten einer wirtschaftlichen Prosperität aufkommen. Bei einer religiösen Organisation hingegen wird der Anspruch des ethischen Kompass' untergraben, wenn das Oberhaupt Askese predigt und Luxus pur am Handgelenk trägt – und dies auch noch öffentlich leugnet.
Gemeinsam ist beiden Fällen allerdings, dass die beiden Führungspersönlichkeiten in offizieller Rolle fotografiert wurden und dass das Foto von der eigenen Organisation (in beiden Versionen mit und ohne Luxusuhr) veröffentlicht wurde. Die Uhr stellt jedoch ein Signum der privaten Person dar mit den oben ausgeführten drei Performanz-Kriterien von Luxus, die auf der offiziellen Fotografie eine – und zwar ethisch unerwünschte – Botschaft transportieren.

4. Fazit: ethische Hybris

Was können diese beiden Beispielfälle einer wegretuschierten Luxusuhr am Handgelenk eines Wirtschafts- und eines Kirchenführers zur ethischen Debatte beitragen? Um abseits der narrativen Komponente der beiden Fälle den Verlauf der Diskussion vergleichbar zu gestalten, werden die beiden Fälle hinsichtlich ihrer auffallenden Strukturanalogie in unten stehender Tabelle formalisiert (siehe Tab. 1).
Wie der Verlauf der beiden Beispielfälle zeigt, liegen in beiden Fällen gleich zwei Glaubwürdigkeits- und Vertrauensverletzungen vor:

1. durch die offensichtliche Modifikation eines Originalbildes, auf welchem die Luxusuhr wegretuschiert wurde;

2. durch die in beiden Fällen allem Anschein nach nicht wahrheitsgemäße Kommentierung und Apologetik zur Authentizität des zweiten, retuschierten Bildes, welche die Glaubwürdigkeit der Exponenten weiter verletzt haben dürfte und zu beißendem Spott aus der Bloggospähre des Internets geführt hat.

Zur ethischen Einordnung und Kommentierung des Falles soll anhand der beiden Beispielfälle das Konzept der *ethischen Hybris* eingeführt werden. Die Hybris (wörtl. „Anmaßung", in der Theorie der Tragödie auch „Fallhöhe" des Protagonisten) besteht demnach in der ex post Auslöschung eines dem privaten Konsum verdankten Teils der Persönlichkeitsdarstellung (hier: Luxusuhr), welche die soziale Distanz zur betrachtenden Öffentlichkeit hergestellt hat, indem die drei Kriterien eines Luxusproduktes (Funktionalismus, Experimentalismus und symbolischer Interaktionismus)[10] als Trennendes zwischen dem Uhrenträger und seiner Öffentlichkeit respektive deren Ansprüche an ihn sichtbar geworden sind. Diese Optimierungsstrategie visueller Kommunikation zur Erlangung einer ethisch glaubwürdigeren Präsenta-

tion in der Öffentlichkeit (ohne Luxusuhr am Handgelenk) geht mit dem Akt der Fälschung in Form einer Modifikation eines bestehenden Bildes einher. Dieser Akt ist bereits ethisch kritikwürdig, insbesondere, da damit eine ethisch gefälligere und sympathiefördernde Botschaft an die Öffentlichkeit übermittelt werden soll. Denn Zuschauer und Konsumenten bewerten aus ihrer Sicht unethisches Verhalten meist nicht positiv.[11] Luxusuhren stellen dabei eine besondere Kategorie dar, wie die NYT am Beispiel Russlands ausführt: „Watches, particularly those of the high-end Swiss variety, have been problematic for the Russian authorities. Many officials have come under fire after being photographed wearing timepieces with price tags far exceeding their annual salaries. Vladimir Resin, a former deputy mayor of Moscow, was once photographed wearing a DeWitt, the Pressy Grande Complication, reportedly worth more than $1 million" (ebd.).

Die ethische Hybris der Luxusuhr besteht folglich darin, dass der Träger einer solchen Luxusuhr, sofern er in einer öffentlichen Position rangiert, entgegen der Karriere und dem damit einhergehenden Einkommen und Status, aussagt, eine bewusste Trennlinie zu jenen zu markieren, die nicht am preiselastischen Markt der nicht-notwendigen Luxusgüter teilnehmen können. In einfachen und re-

Tab. 1: Strukturanalogie der Ereignisse der beiden wegretuschierten Luxusuhren

Chronologische Abfolge	*Siemens*	*Russisch-Orthodoxe Kirche*
Originalbild (mit Uhr)	Veröffentlicht im eigenen Kommunikationskanal	Veröffentlicht im eigenen Kommunikationskanal
Bild ohne Luxusuhr	Danach veröffentlicht in eigenem Kommunikationskanal	Danach veröffentlicht in eigenem Kommunikationskanal
Reaktion aus der Öffentlichkeit	Journalist (Hamburger Abendblatt)	Journalist
Reaktion/Apologetik des Uhrenträgers	Siemens-Sprecher: Es habe vielmehr zwei Fotoserien gegeben: einmal mit und einmal ohne Uhr	Kyrill: Interview mit russ. Journalisten. Er habe diese Uhr niemals getragen, alle Bilder von ihm mit dieser Uhr am Handgelenk müssten Fälschungen sein.
Widerlegung der Apologetik	„Wir haben das Foto digital am Bildschirm bearbeitet. Das war der Wunsch von Herrn Kleinfeld. Er hatte keine Zeit für ein zweites Foto-Shooting", sagt Judith Egelhof von der Publicis Kommunikationsagentur dem Hamburger Abendblatt.	Archivaufnahmen aus 2009, welche die gleiche Uhr am Handgelenk des Kirchenoberhauptes während eines Interviews zum Thema Askese zeigen.
Reaktion aus der Öffentlichkeit/ Preis der Lächerlichkeit	Blogger machen sich lustig und bringen weiteres Bild in Umlauf, auf dem der CEO mit Uhr, Pelzmantel, Goldringen und Luxusjacht zu sehen ist und bezeichnen dieses als das ‚wahre' Original.	Blogger machen sich lustig und bringen weiteres Bild in Umlauf, auf dem nur noch die Uhr am Tisch zu sehen ist (ohne den Kirchenführer).

duzierten Worten könnte die Aussage der sozialen Differenzierung sein: *Ich (CEO, Kirchenoberhaupt) führe euch an, aber bin keiner von euch.*

Die beiden Beispiele verdeutlichen auf eindrückliche Weise, wie der Strudel der ethischen Unglaubwürdigkeit anschwillt, wenn man sich aus Reputationsgründen dieses im weiteren Sinne „ethical branding"[12] einmal dafür entschieden hat, die offenbare Eigennormalität einer Luxusuhr nicht öffentlich auslegen zu können. Aus der wirtschaftsethischen Forschung könnte man dieses Verhalten am ehesten durch den „Social-Desirability-Bias"[13] erklären. Die *ethische Peripetie*, also der Wendepunkt, ab dem die *ethische Hybris* einsetzt (und die Tragödie der Public Relations ihren Lauf nimmt) ist dabei 1. das Retuschieren und 2. die erneute Publikation des Bildes über die eigenen Kommunikationskanäle.

So analog die beiden Beispiele strukturell sind, so unterschiedlich sind sie in der Zielrichtung der ethischen Hybris: So ist es bei dem Vorstandsvorsitzenden des Wirtschaftsunternehmens ungünstig, zum Dienstantritt einen Rekordprofit und zugleich Massenentlassungen anzukündigen, was möglicherweise die unschöne Assoziation auslösen könnte, dass die Profitmaximierungsstrategie über Einzelschicksale angestellter Mitarbeiter hinaus als einziges Ziel rangiert – und der Betreffende sich an dieser Strategie soweit bereichert, dass er in die gesellschaftliche Sphäre des Luxus aufsteigen kann – sozusagen auf Kosten der entlassenen Mitarbeiter. Die ethische Hybris des Kirchenoberhauptes hingegen besteht darin, als „moralischer Kompass" für die Gesellschaft und insbesondere für die 150 Millionen Mitglieder zu fungieren, dabei „Askese" und Mäßigung zu predigen und selber eine Uhr zu tragen, die das Doppelte des durchschnittlichen Pro-Kopf-Jahreseinkommens in Russland beträgt.

Doch erst durch das Retuschieren wird deutlich, dass die durch den Luxus vermittelte soziale Differenz als mögliches Problem angesehen wird, dessen öffentlich-visuelle Beseitigung die Glaubwürdigkeit der beiden Führungsfiguren in ethischer Hinsicht erst ruiniert hat. Die Retuschierbeispiele und insbesondere die in beiden Fällen vorfindliche Leugnung der Authentizität des retuschierten Bildes als retuschiertes Bild dürften die Glaubwürdigkeit hinsichtlich sozialer Kohäsion aufgebraucht oder zumindest beschädigt haben.

Für einen Vorstandsvorsitzenden eines börsennotierten Unternehmens ließe sich im Angesicht der ethischen Hybris und des Reputationsrisikos zugespitzt fragen: Hätten nicht möglicherweise die Eigentümer des Unternehmens ein, wie man sieht, begründbares Anrecht an der professionellen, nicht reputationsgefährdenden visuellen Repräsentation ihres Vorstandsvorsitzenden? Die ethische Hybris wäre so für die Organisation zu verringern – die ethische Frage aber gleichwohl nicht gelöst, nur gemanagt.

[1] Im Folgenden wird die Unterscheidung von Ethik und Moral von Dieter Birnbacher verwendet, wonach Ethik die philosophische Theorie der Moral ist und die Moral selber ein „vielschichtiges System von Regeln, Normen und Wertmaßstäben" (D. Birnbacher: Einführung, 2007, S. 2).

[2] M. Liedtke (Hrsg.): Luxurierungen (2004).

[3] http://www.economist.com/economics-a-to-z/n (28.04.12)

[4] J.S. Vickers/F. Renand: The Marketing of Luxury Goods (2003), S. 459.

[5] Dies., ebd.

[6] Ch. Weder/M. Bergengruen (Hrsg.): Luxus (2011).

[7] Medienberichte dazu einschließlich des alten und neuen Fotos finden sich etwa unter: http://www.spiegel.de/wirtschaft/0,1518,339120,00.

html (28.04.12), oder http://www.abendblatt.de/wirtschaft/article723476/Siemens-Chef-Die-Rolex-stoerte.html (28.04.12).

[8] http://www.blogger-dir-einen.de/archiv/2005_01.php (28.04.12)

[9] http://www.nytimes.com/2012/04/06/world/europe/in-russia-a-watch-vanishes-up-orthodox-leaders-sleeve.html?_r=1 (28.04.12)

[10] J.S. Vickers/F. Renand: The Marketing of Luxury Goods, S. 459.

[11] R. Ingram et al.: Consumers evaluation of unethical marketing behaviors (2005); I. A. Davies et al.: Do consumers care about ethical luxury? (2012).

[12] Y. Fan: Ethical branding and corporate reputation (2005).

[13] J. Chung/G.S. Monroe: Exploring social desirability bias (2003).

Literatur

Birnbacher, Dieter: Analytische Einführung in die Ethik. Berlin: De Gruyter, 2007.

Chung, Janne/Monroe, Gary S.: Exploring social desirability bias. *Journal of Business Ethics* 44 (2003) 4, 291–302.

Davies, Iain A./Lee, Zoe/Ahonkhai, Ine: Do consumers care about ethical luxury? *Journal of Business Ethics* 106 (2012) 1, 37–51.

Fan, Ying: Ethical branding and corporate reputation. Corporate Communications 10 (2005) 4, 341–350.

Ingram, Rhea/Skinner, Steven J./Taylor, Valerie A.: Consumers evaluation of unethical marketing behaviors: The role of customer commitment. Journal of Business Ethics 62 (2005) 3, 237–252.

Liedtke, Max (Hrsg.): Luxurierungen. Beschreibung und Analyse aufwändiger Entwicklungen in Natur und Kultur. Graz: Vehling, 2004.

Vickers, Jonathan S./Renand, Franck: 2003. The Marketing of Luxury Goods: An exploratory study – three conceptual dimensions. *Marketing Review* 3 (2003) 4, 459–478.

Weder, Christine/Bergengruen, Maximilian (Hrsg.): Luxus. Die Ambivalenz des Überflüssigen in der Moderne. Göttingen: Wallstein Verlag, 2011.

Prof. Dr. Peter Seele, Montagnola
peter.seele@usi.ch

ETHICA 20 (2012) 3, 281–288

BÜCHER UND SCHRIFTEN

ETHIK ALLGEMEIN

VERPLAETSE, JAN: **Der moralische Instinkt. Über den natürlichen Ursprung unserer Moral.** Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, 303 S., ISBN 978-3-525-40441-6, EUR 29.95 [D], 30.80 [A]

Ein Blick auf die Überschrift verrät bereits die Intention vorliegenden Buches: es geht um die biologisch-ethologische Plausibilisierung der Moral der Menschen. Ein Unterfangen, das an Ansätze der evolutionären Ethik erinnert. Ein zentraler Vorwurf an die evolutionäre Ethik besteht in der Schwierigkeit, konkrete Normen aus naturalen Ursprüngen abzuleiten – eine ähnliche Schwierigkeit stellt sich auch zahlreichen Versuchen einer Naturrechtsethik entgegen. Der zweite Vorwurf betrifft die mangelnde Begründung moralischen Verhaltens auf objektivierbaren Werten. Der dritte Vorwurf wiederum verweist auf die fehlende Ableitbarkeit konkreter Handlungsanweisungen und Bewertungskriterien kasuistischen Verhaltens des Menschen, insofern sie überhaupt ethische oder moralische Relevanz besitzen.

Nun, um es vorwegzunehmen: Verplaetse gelingt es, alle drei Einwände zu entkräften, und das mit einem leicht lesbaren Stil – es handelt sich nicht um ein Lehr-, sondern um ein Sachbuch –, und basierend auf einem an Aristoteles erinnernden Ansatz. Wie das erreicht wird? Der Ansatz ist entscheidend: analysiert bzw. systematisiert werden Grundakte des Menschen in sozialen Interaktionen. Inwiefern sie in eine Prinzipienethik integriert werden können, wird abschließend dargestellt, ebenso die konkrete Applikation auf ethische Einzelfälle – und das doch im Lehrbuchstil! Die Gründe moralischen Handelns, das ausschließlich dem Menschen zuerkannt wird, rekrutieren sich somit a) aus seinen biologischen Ursprüngen und b) aus der Intuition in transempirische Vorgaben ethischer Relevanz, wobei hier nicht klassische Werte gemeint sind, sondern eher pragmatische Kriterien der Rechtmäßigkeit moralischer Akte.

Das Sachbuch ist entsprechend einfach gegliedert und wird mit zahlreichen Beispielen illustriert, so dass spielerisches Erklären möglich wird: Nach einer Einleitung (15–24), in der es besonders um die Begründung des hier verfolgten Ansatzes geht, folgt ein Kapitel zur „Bindungsmoral" (25–74), zur „Moral der Gewalt" (75–122), zur „Moral der Reinigung" (123–156), zur „Moral der Kooperation" (157–208), um die damit skizzierten Fundamente menschlicher Interaktionsformen bes. mit der utilitaristischen und deontologischen Ethik zu verbinden: „Prinzipienethik" (209–250) bildet die bis dahin vom Leser ersehnte integrative Zusammenschau bisheriger Reflexionen, Exkurse und Beschreibungen. Ein „Nachwort" (251–256), ein Literaturverzeichnis (257–292) sowie ein Personen- und Sachregister (293–303) beschließen das Buch.

Dem Sachbuchcharakter entspricht eine Argumentation auf der Basis von Beispielen anstelle von grundsätzlichen methodischen Überlegungen, die zwar in der Einleitung thematisiert werden, doch nicht das entsprechende Gewicht in der Diskussion behalten. Pragmatisches Illustrieren statt theoretisch-stringentes Begründen könnte pauschal der Stil des Verf. beschrieben werden. Die Illustrationen gehen bes. im Kapitel über die „Moral der Gewalt" recht weit und sind nichts für zart besaitete Leserseelen: Rezensent musste das Buch mehrfach weglegen, so grausam, anschaulich und detailliert waren Schilderungen ritualisierter

Gewaltmoral etwa in US-amerikanischen Straßengangs, in zentralafrikanischen Stämmen u.a. Gerade in diesem Kapitel fällt es schwer, sich moralischer Werturteile zu enthalten und bei einer emotionslosen Deskription gewaltsamer und menschenverachtender Akte zu verbleiben.

Im Unterschied zu den bekannten drei sozialen Interaktionsformen der Kooperation, Solidarität und Konkurrenz tritt bei Verplaetse die „Moral der Reinigung" hinzu: hier geht es um Moral und Hygiene, den Ekel, der nicht existentialistisch, sondern als „moralischer" und „universeller" Ekel konnotiert wird, um auf derselben naturalistischen Ebene die spezifisch menschlichen Reinigungsriten anzufügen – Tiere kennen keine Reinigungsriten, wohl jedoch kennen höhere Primaten Kooperation, (Verwandtschafts- und Herden-)Bindung und Gewalt. Insofern wäre die Reinigung different zu behandeln, betrifft sie doch auch soteriologische und opferzentrierte Themen, wenn etwa ein reines Tier als Sündenbock zwecks Reinigung von moralischer Schuld geopfert wird. Reinigung setzt somit eine ethische Bewertung eigenen Handelns voraus und überschreitet damit eine evolutionäre Ethik.

Jedenfalls gelingt es dem Verf., konkrete Ursprünge moralischen Handelns widerspruchsfrei zu skizzieren, die vom Menschen schematisiert und in ein moralisches Deutungsraster mehr oder weniger reflektiert eingebunden werden. Die Korrelation der Grundakte sozialer Interaktion mit höherstufigen Reflexionen wird bes. anhand der Korrespondenz ethischer Prinzipien (Freiheit, Nichtschadensprinzip, Gleichheit, Gerechtigkeit u.a.m.) zwecks Sicherung einer funktionierenden Sozietät demonstriert (232). Deontologische und utilitaristische Ansätze werden in ihrer limitierten Reichweite positiv rezipiert, so dass keine unzulässige Generalisierung erfolgt. Als Bindeglied fungiert Kohlbergs Stufenmodell (225f), bei dem die Stufen 4–6 bekanntlich zur Ausbildung von Prinzipien dienen, und die Stufen 1–3 der sukzessiv zunehmenden Reflexion eigenen Handelns in Lichte der Gemeinschaft (Abrücken von egozentrierten Ethiken aufgrund der konstitutiven Einbindung des Individuums in die Sozietät), d.h. hier wird der Übergang von einer vorkonventionellen zur postkonventionellen Ebene und somit die Konjunktion der pragmatischen mit der theoretischen Ethikfundierung in der Biografie des einzelnen Menschen manifest.

Diese Konjunktion der pragmatischen und theoretischen Begründungs- und Zuordnungsebene spielt dann auch eine entscheidende Rolle bei der Bewertung moral-relevanten Handelns und konkreten Ableitbarkeit von Handlungsdirektiven: favorisiert wird die Differenzierung zwischen über- und untergeordneten Prinzipien, um Prinzipienkollisionen lösbar zu machen. Dabei gilt realistischerweise: „Die Überzeugungskraft all dieser Argumente hängt wie gesagt davon ab, ob die andere Partei der ethischen Theorie zustimmt und die Hierarchie der ethischen Prinzipien akzeptiert" (235). Anhand der Orientierung an der US-amerikanischen Rechtsprechung entnimmt der Verf. kasuistische Bewertungskriterien, die „Ausnahmen" (236) zulassen, sofern zwei Grundsätze erfüllt werden: „Moralität", d.h. ein anerkanntes Prinzip als Berufungsinstanz, sowie „Notwendigkeit" der zur Disposition stehenden ethischen Handlung (237f). Hier muss gezeigt werden, dass das gewählte ethische Prinzip „nur auf Kosten eines anderen durchgesetzt werden kann und dass es keine Alternativen gibt. Hätte die Handlung nicht stattgefunden, wäre notwendigerweise ein anderes ethisches Prinzip verletzt worden." (237). Schließlich spielt die „Verhältnismäßigkeit" (238) resp. Adäquatheit eines moralischen Aktes eine ausschlagegebende Rolle. Damit wird sowohl i.S. eines utilitaristischen Konsequentialismus auf die Folgen einer Handlung abgestellt als auch deontologisch auf das Gewicht des (mit-)fundierenden moralischen Prinzips. Ebenso wird zwischen

einer „Bewertung von Handlungen und dem Ergreifen von Maßnahmen" (238f) unterschieden, da auch die Maßnahme denselben Evaluationskriterien unterliegt wie die etwaig zu korrigierende Regel bzw. das Gesetz zur Optimierung sozialer Interaktionen.

Verplaetsche gelingt somit der Brückenschlag zwischen Prinzipienethik und evolutionärer Ethik, zwischen utilitaristischer und deontologischer Argumentation sowie zwischen ethischer Theorie und moralischer Praxis. Der Preis für diesen Brückenschlag besteht in einer einerseits verkürzenden pragmatischen Argumentation, andererseits im Vorteil, an einer konkreten Praxis (der Rechtsprechung) als Ziel ethischer Theorien ansetzen zu können. Das Buch sei, auch und gerade in seinem Grundansatz bei den Ausgestaltungsbeziehungen menschlicher Gemeinschaft, dem Leser nachdrücklich empfohlen. *Imre Koncsik, LMU München*

THEOLOGIE

LEIMGRUBER, STEPHAN: **Christliche Sexualpädagogik. Eine emanzipatorische Neuorientierung für Schule, Jugendarbeit und Beratung**. München: Kösel, 2011, Broschüre, 208 S., ISBN 978-3-466-37018-4, EUR 17.99 [D], 18.50 [A]

In diesem Buch versucht der Münchner Religionspädagoge Stephan Leimgruber den Gehalt einer christlichen Sicht von Sexualität und Beziehung so zu entfalten, dass der tiefe Graben zwischen der kirchlichen Lehre und der konkreten Lebenswelt von Jugendlichen zumindest verringert wird und die Kirche verlorengegangenes Vertrauen zurückgewinnen kann. Leimgruber vertieft das Anliegen einer „zeitgemäßen, lebensbejahenden und jugendgerechten Sexualerziehung" (Umschlag hinten). Er stellt dabei den Anspruch, eine „emanzipatorische Neuorientierung" zu liefern. Emanzipation versteht er im Sinne der Selbstbestimmung des Menschen: „Hier soll jungen Menschen der Umgang mit Sexualität im Horizont der Verheißung des Evangeliums und im Sinne einer theonomen Autonomie zugetraut und überantwortet werden. Dabei ist die Erkenntnis maßgebend, dass gerade Jugendliche in ihrer Lebensgestaltung wachsen, sich entfalten und aus Fehlern lernen können" (S. 9). Als Merkmale einer christlichen Sexualpädagogik benennt der Autor die Orientierung am christlichen Menschenbild, die Ausrichtung auf eine Humanisierung des sexuellen Umgangs der Menschen untereinander sowie die Motivation, dass der gelingende Umgang mit der Sexualität keine rein innerweltliche Frage ist, sondern dass in den unterschiedlichen Lebensformen „die Ewigkeit in dieses Leben hineinragt und es prägt" (S. 26–27). Ausgangspunkt der Ausführungen ist die heutige Lebenswelt junger Menschen, auf deren Hintergrund der Autor auch die Zielrichtung seiner religions- und sexualpädagogischen Ausführungen angibt, nämlich die religiöse Bildung in Schule und Religionsunterricht, aber auch die Jugendarbeit und Beratung von Jugendlichen, besonders in einschlägigen Notsituationen (Kap. 1). Der Autor weist darauf hin, dass noch viel interdisziplinäre Forschung sowie ein intensives Gespräch zwischen den einzelnen Disziplinen vonnöten sind, um dem Anspruch einer christlichen Religionspädagogik entsprechen zu können. Aufgrund der gebotenen Knappheit zwar fragmentarisch, jedoch weder vereinfachend noch der nötigen Klarheit ermangelnd, werden humanwissenschaftliche und entwicklungspsychologische Grunddaten (Kap. 2), biblische Aspekte der Sexualität (Kap. 3) und die wichtigsten geschichtlichen Daten der christlichen Sexuallehre und -pädagogik mit Schwerpunkt auf der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts und der Gegenwart (z. B. Benedikt XVI., Deus caritas est [2005]; Handbuch der Sexualpädagogik [2008]; Youcat [2011]) beleuchtet, wobei auch Stellungnahmen der Evangelischen Kirchen in Deutschland angeführt werden (Kap. 4).

Der Autor konstatiert im katholischen Bereich seit dem zweifachen Perspektivenwechsel durch das Zweite Vatikanische Konzil (von der traditionellen Sündenmoral zur dialogischen Verantwortungsethik; von einem eindimensionalen funktionalen Verständnis der Sexualität zu einer „Sicht auf multiple Sinngehalte sexueller Lebenskraft" [S. 70]) immer noch eine widersprüchliche „zweigleisige Sexualpädagogik": eine „stärker an einer objektivistischen Sündenmoral orientierte Konzeption" und „eine mehr personal und verantwortungsorientierte" (S. 87). In Kap. 5 wird konsequent die Konzeption eines dialogisch-verantwortungsethischen Umgangs mit der Sexualität vertieft, deren fünf Sinngehalte entfaltet werden: Identitätsfindung, Kommunikation von Liebe, Lebensfreude und Lust, Fruchtbarkeit und schließlich Transzendenzoffenheit (S. 96–100). Die Liebe, die auf das Glück und Wohl der geliebten Person zielt, wird als das zentrale Motiv und einende Prinzip der sexuellen Begegnung angesehen. Sie ist einerseits zu erlernen und einzuüben, sodass jungen Menschen auch ein Reifen, Wachsen sowie Lernen (auch aus Fehlern) zugestanden werden muss, und sie findet sich andererseits in einer Vielfalt sexueller Lebensentwürfe, sodass Ehe und Familie zwar die vorrangige, jedoch nicht exklusive Form einer auf Dauer angelegten Beziehung ist. Um die genannten Sinngehalte entfalten zu können, bedarf die Sexualität der Verbindlichkeit und ist auf die Einbettung in eine dauerhafte Beziehung hin ausgerichtet. Hier entfaltet der Autor auch, was sich wie ein roter Faden durch die gesamte Publikation zieht: Die Sexualität gehört zum Leben und Personsein eines Menschen dazu; sie prägt die ganze Persönlichkeit in ihrer leibhaften und geistigen Dimension und durchzieht die gesamte Lebensspanne, sodass die Anliegen der Sexualpädagogik nicht nur auf die Zeit der Erziehung (Kindheit und Jugend) beschränkt sind, sondern vielmehr eine lebenslange Bildungsaufgabe bleiben.

Die sechs Grundregeln sexueller Kommunikation, die um die Anerkennung der geliebten Person als Partner mit eigenen Empfindungen, Sehnsüchten und Erwartungen sowie um die Gestaltung der personalen Beziehung kreisen (S. 104–105), sind deshalb nicht nur als Hilfe für junge Menschen zu verstehen, einen verantwortbaren Umgang mit ihrer Sexualität einzuüben, sondern können für Menschen in jeder Lebensphase und Lebensform hilfreich sein, ihr sexuelles Verhalten kritisch zu prüfen und auch zu korrigieren. In Kap. 6 wird ein differenziertes Kompetenzmodell vorgestellt, das einerseits die multiplen Sinngehalte der Sexualität aufgreift und andererseits das einzelne Subjekt in den Mittelpunkt stellt, „das sich ein Ensemble von Fähigkeiten und Fertigkeiten aneignen soll, die mit Inhalten verknüpft sind, um künftige Lebenssituationen zu bewältigen" (S. 115). Es zielt darauf, „Lerngelegenheiten zur Ausbildung dieser überprüfbaren [outputorientierten] Kompetenzen bereitzustellen, damit lebensrelevante Inhalte assimiliert werden können" (ebd.). Im Detail entfaltet der Autor sieben Grundkompetenzen: Identitätskompetenz, sprachliche und kommunikative Kompetenz, Sachkompetenz, soziale Kompetenz, ethische Kompetenz, interkulturelle und interreligiöse Kompetenz sowie Medienkompetenz. Diese Kompetenzen machen deutlich, dass Wissensinhalte allein nicht befähigen, die Sexualität zu gestalten, und dass den (jungen) Menschen in den konkreten Lebenssituationen und -umfeldern zu begegnen ist, in denen sie sich befinden bzw. bewegen. Der Autor unterstreicht, dass eine Auseinandersetzung mit den ideellen Grundvorstellungen der christlichen Sexualmoral und eine Vermittlung der Ideale von normativen Regeln unzureichend sind. Vielmehr plädiert er für die ethische Sensibilisierung durch eine „Wertekommunikation", die „den Dialog über Werte pflegt, die dem Einzelnen und allen in der Gruppe wichtig sind. So lernen junge Menschen das Argu-

mentieren. Sie erhöhen ihre Urteilsfähigkeit, bis sie selbst zu einem Entscheid gelangen, den sie vor dem eigenen Gewissen verantworten können" (S. 123). Ins Zentrum wird dabei die Achtung und Wahrung der Würde der Person gestellt, zu der auch der Schutz der privaten Intimsphäre sowohl in leiblicher als auch in geistiger Hinsicht gehört, und zwar in jeder Zeit und in jeder Situation. Die folgenden beiden Kapitel verdeutlichen das Anliegen des Kompetenzmodells in den konkreten Praxisfeldern von Schule und Religionsarbeit (Kap. 7) sowie (kirchlicher) Jugendarbeit (Kap. 8). Dabei analysiert der Autor beispielhaft einige Lehrpläne und Schulbücher für die unterschiedlichen Schulstufen (der Schwerpunkt liegt auf dem süddeutschen Raum, dürfte jedoch, wie der Autor anmerkt, für den gesamten deutschen Sprachraum repräsentativ sein) und geht auch auf die spezifische Frage des Unterrichts mit Kindern und Jugendlichen mit Behinderung ein. In Bezug auf die Jugendarbeit wird zunächst der Verhaltenskodex der Katholischen Jungen Gemeinde in Bayern (2007) vorgestellt, auf den sich die haupt- und ehrenamtlichen MitarbeiterInnen selbst verpflichten. Dieser Kodex dient in erster Linie dem Schutz der anvertrauten jungen Menschen, er verpflichtet die Leitpersonen aber auch, sich selbst mit diesen Fragen auseinanderzusetzen, und schafft so ein neues Bewusstsein für die Anliegen einer christlichen Sexualpädagogik sowie für die strafrechtlichen Konsequenzen für Fehlverhalten: „Fehlbare Personen werden nicht weiter beschäftigt und beschützt" (S. 153). Vorgestellt und ausgewertet werden sodann konkrete Praxismethoden und Seminare, wobei Schwerpunkte gelegt werden auf die Ausbildung der Medienkompetenz angesichts sexualisierter Gewalt und Pornographie (womit die meisten jungen Menschen durch das Internet in Berührung kommen) sowie auf eine interkulturelle geschlechtssensible Jugendarbeit. Abgerundet wird das Buch nach einem Plädoyer, den jungen Menschen Vertrauen zu schenken und ihnen Verantwortung zuzumuten (Kap. 9), mit einer ausführlichen Bibliographie und Verzeichnissen von Vorlesebüchern für Kinder, Internetadressen, Filmen für unterschiedliche Altersklassen, Arbeitsmaterialien für Eltern, Schule und Jugendarbeit sowie einschlägigen Beratungsadressen (Kap. 10). Leimgrubers Buch, das optisch gut aufbereitet und durchwegs gut verständlich geschrieben ist, wird dem Anspruch gerecht, als „emanzipatorische Neuorientierung" die christliche Sicht der Sexualität in die heutige Lebenswirklichkeit von jungen Menschen hineinzubuchstabieren. Ob das Anliegen, den Graben zwischen der Erfahrungswelt von Jugendlichen und der kirchlichen Lehre zu überbrücken, gelingen kann, wird sich in Zukunft zeigen. Dass der Religionspädagoge hierfür auch eine kritische Selbstreflexion der kirchlichen Sexuallehre vonnöten sieht, zeigen Forderungen wie der Respekt vor der Vielfalt sexueller Lebensentwürfe oder die kritischen Anmerkungen zum Youcat. Leimgruber weist auch auf Desiderate hin wie die Entfaltung einer „Spiritualität der Sexualität" oder die Wiederaufnahme des Gesprächs (in Deutschland) zwischen kirchlichen Jugendverbänden und Bischöfen. Er liefert viele praxisbezogene Hinweise für die Umsetzung des Entfalteten. Dem Autor ist bewusst, dass er z.T. nur Schlaglichter auf Problemstellungen liefert und das Buch in einigen Bereichen fragmenthaft wirkt. Hilfreich sind die weiterführenden Literaturangaben am Ende eines jeden Kapitels, welche die Bandbreite des interdisziplinären Zugangs zu den sexualpädagogischen Fragestellungen deutlich machen. Das lesenswerte Buch kann besonders jenen, die im Religionsunterricht oder in der kirchlichen Jugendarbeit tätig sind, nur empfohlen werden. Sie finden auch viele Hilfestellungen, sich selbst mit der Thematik auseinanderzusetzen und so zum Schutz der ihnen anvertrauten Kinder

und Jugendlichen sensibel zu werden für jedwede Form von persönlichen Grenzverletzungen.

Martin M. Lintner OSM, Brixen/Südtirol

PHILOSOPHIE

ROHLOFF, ALFRED: **Das Leben denken? Eine philosophische Studie zur Natur.** Oberhausen: Athena-Verlag, 2012 (Diskurs Philosophie; 11), 166 S., ISBN 978-3-89896-473-9, Brosch., EUR 19.50, 20.10 [A]

Prof. Dr. Alfred Rohloff, Philosoph und Pädagoge mit Studium naturwissenschaftlicher Fächer, versucht in dieser Arbeit, in Analyse der Aussagen von Philosophen der verschiedensten Lebensdeutung, einen Blick auf das wissenschaftliche Verständnis von Natur und Leben zu werfen. Diesen Blick schärft der Autor einleitend mit einer sehr informativen Bestandsaufnahme unseres Verhalten der Natur gegenüber und des heutigen naturwissenschaftlichen Denkens. Schienen dem Menschen früher einmal außermenschliche Lebewesen von so großer Bedeutung zu sein, dass er sie anbetete und später noch Jahrhunderte hindurch als Gottes Geschöpfe betrachtete und ihnen einen Selbstwert zubilligte, so seien wir jetzt in eine dritte Phase eingetreten, in der wir die Lebewesen verdinglicht haben. Sie sind zur toten Materie geworden, die man gestalten kann. Bei diesem Gestalten haben wir heute das Labor schon längst verlassen, um uns an die Natur selbst heranzumachen. Wir experimentieren nach Rohloff bereits in der Natur mit der Natur. Zu diesen Experimenten gehören u.a. die Nutzung der Kernenergie oder das Ausbringen von genetisch manipulierten Arten und von Treibhausgasen mit zahlreichen ökologischen Folgen. Dass wir dennoch nicht die Herren und Meister der Natur sind, hätten uns die Katastrophen von Tschernobyl und Fukushima gezeigt.

Doch soll hier, so der Autor, nicht von unserem Verhalten gegenüber den Lebewesen die Rede sein, sondern vielmehr von unserem Versuch, Leben und Lebewesen zu denken. Dabei geht es um die Frage, ob wir Leben als ein Zufallsprodukt chemischer Prozesse qualifizieren können oder als ein Wunder anzusehen haben, das wir einfach hinnehmen müssen. Da allein schon der Frage „Was ist Leben?" nach Rohloff nur in Umrissen nachgegangen werden kann, wird bei dieser Betrachtung des Lebens die Frage nach seiner Entstehung ausgeschaltet und allein darauf eingegangen, ob unsere Denkkategorien, die wir für gewöhnlich benutzen, ausreichen, um etwas so Komplexes wie das Leben zu denken.

Dabei ist interessant zu sehen, dass selbst die Biologie, wie Rohloff in einem Exkurs feststellt, zur Klärung des Lebens mit Begriffen wie System, Ganzes, Ordnung, Polarität und Verschachtelung laboriert, die auch auf philosophischer Ebene zu finden sind, wie er anhand ausgewählter Autoren zu untermauern sucht. Bei dieser Auswahl wurde darauf Wert gelegt, dass die Autoren einerseits einen Bezug zu naturwissenschaftlichen Erkenntnissen zeigen und sich andererseits in ihren philosophischen Ansätzen genügend voneinander unterscheiden.

Nach *Leibniz* ist die Natur als ein Kunstwerk Gottes zu begreifen. Der Aufbau des Organismus wie der Welt ist aus ein und demselben Prinzip zu verstehen. Es sind die Monaden als Ganzheiten, die den Organismus wie die gesamte Natur aufbauen. Dabei hat Gott aus einer Unendlichkeit möglicher Universen das Beste ausgewählt. Nach *Kant* ist der Organismus ein System von Endursachen. Der zentrale Begriff seiner Naturbetrachtung ist der Begriff der Zweckmäßigkeit. Allerdings können nach Kant weder das organisierte Wesen, noch die Natur Gegenstand der Erkenntnis als Erfahrung werden. Nach *Driesch* kann keine Art von Kausalität, die auf Konstellationen einzelner physikalischer und chemischer Akte gegründet ist, für die Formbildung des individuellen Organismus verantwortlich

sein, sondern nur eine dem Organismus innewohnende „Entelechie" in Anlehnung an Aristoteles, doch im Sinne von Autonomie. Nach *Nicolai Hartmann* ruht das Leben auf der Materie auf. Darüber finden sich die Schichten des Bewusstseins und des Geistes. Nach *Bergson* ist die Kraft, die hinter dem Leben steht, als Lebensschwungkraft ein Verlangen nach Schöpfung, durch die Materie zwar begrenzt, aber jedenfalls bestrebt, eine größtmögliche Summe von Indeterminiertheit und Freiheit in sie hineinzutragen. *Hegel* schließlich versteht das Leben als Idee in ihrer Unmittelbarkeit, während das sinnliche Scheinen der Idee als das Schöne erfahren wird, wie wir dies in der Kunst erleben. Dabei können wir nach Rohloff das Schöne der Natur als eine in Unregelmäßigkeiten übersetzte Regelhaftigkeit der Natur verstehen, die uns den Anschein von Zufälligkeit oder Freiheit vermittelt.

Fasst man am Schluss die Aussagen des Autors und der interpretierten Philosophen zusammen, so gewinnt man den sicheren Eindruck, dass man über Leben denken kann und soll, um über eine sachliche naturwissenschaftliche Information und einen vielschichtigen philosophischen Diskurs die fundierte Sicherheit zu gewinnen, dass Leben wohl bedacht, nicht aber erklärt werden kann. Diese Information kann dazu beitragen, die Wertschätzung des Lebens zu heben und das experimentelle Spiel mit der Natur mit größter Zurückhaltung zu betreiben.

Die Arbeit ist vielseitig informativ, mit genauen Quellenangaben flüssig geschrieben und schließt mit einem Literaturverzeichnis. Ein Sach- und Personenregister fehlen.

Andreas Resch, Innsbruck

SCHEFCZYK, MICHAEL: **Verantwortung für historisches Unrecht. Eine philosophische Untersuchung.** Berlin/New York: De Gruyter, 468 S., 2012, ISBN 978-3-11-024577-6, Pp., EUR 64.95

Historisches Unrecht geschieht häufig im Zusammenhang mit Kriegen; es wird und wurde aber auch immer wieder dadurch verursacht, dass bestimmte Gruppen von Menschen aufgrund ihrer Armut, Religion, Rasse oder anderer Kriterien in einem Staat strukturell benachteiligt, verfolgt, versklavt oder umgebracht werden. Mit anderen Worten: Historisches Unrecht geschieht immer wieder dort, wo (Gruppen von) Menschen Menschrechte abgesprochen oder nicht zugestanden wurden bzw. werden. Schefczyk versucht nicht eine historische Analyse, eine Aufzählung und Bewertung aller Beispiele für historisches Unrecht, sondern konzentriert sich meist auf den Holocaust und bisweilen auf die Sklaverei.

Nur auf den allerersten Blick ist die Frage nach der Verantwortung leicht zu beantworten: Verantwortlich ist, wer das Unrecht begeht. Schon bei der ersten Annährung an eine solche Antwort löst sich die Frage nach der Verantwortung in sehr viele Detailfragen, denen Schefczyk in sehr vielen Verästelungen sehr genau nachgeht. Nehmen wir ein Beispiel: Wer ist für das schreckliche Geschehen, das historische Unrecht in Auschwitz verantwortlich? Nur der Führer, der den Befehl gegeben hat? In vielen Prozessen haben Verteidiger und Angeklagte so argumentiert. Aus ethischer Sicht ist das nicht haltbar, wie Schefczyk nachweist. Ist jeder Beschäftigte im KZ verantwortlich? Sind es auch jene, die im Einwohnermeldeamt Vermerke zur Religionszugehörigkeit eingetragen haben? Aufgrund solcher Vermerke wurde es dann möglich, Juden zu verhaften und in das KZ zu transportieren. Sind die Polizisten, Soldaten und Eisenbahner verantwortlich, die Verhaftungen und Transporte durchgeführt haben? Sind alle verantwortlich, die verfolgten Juden und Jüdinnen nicht geholfen haben? Sind alle Deutschen verantwortlich, die von der Ermordung der Juden gewusst haben oder es hätten wissen müssen? Sind auch noch die Deutschen verantwortlich, die jetzt leben und erst lange Zeit nach dem

Zweiten Weltkrieg geboren wurden? Gibt es eine Kollektivschuld? Nicht zuletzt: Soll und kann historisches Unrecht wieder gutgemacht werden?
Zu all diesen und und noch vielen anderen Fragen rund um das Thema liefert Schefczyk detailreiche Informationen und Argumentationen sowohl aus der Spezialliteratur zu derlei Fragen als auch aus bekannten Theorien zu Ethik und Verantwortung. Obwohl viele der Themen und Thesen, die er bespricht und vorsichtig abwägend beurteilt, durchaus emotional negativ besetzt sind, war die Lektüre seines Buches für mich so faszinierend, dass ich dieses hier ausdrücklich empfehlen möchte: Ich habe selten ein Philosophiebuch gelesen, in dem so gut mit vollziehbar philosophiert wurde. *Jürgen Maaß, Linz*

MEDIZIN

MAIO, GIOVANNI: **Mittelpunkt Mensch: Ethik in der Medizin. Ein Lehrbuch.** Stuttgart: Schatthauer GmbH, 2012, 424 S., ISBN 978-3-7945-2448-8, Pp, EUR 19.95

Das Buch ist, so schreibt der Verfasser im Vorwort, „erwachsen aus einer langjährigen Lehrtätigkeit als Medizinethiker an den Universitäten Zürich, Aachen, Lübeck und Freiburg. Es ist zugleich das Resultat einer über zehnjährigen Praxis der klinischen Ethikberatung". Beides merkt man diesem Lehrbuch wohltuend an – es gibt sowohl einen umfangreichen Überblick zu den philosophischen Grundlagen und Grundbegriffen ethischer Urteilsbildung (inklusive Hinweise auf weiterführende Literatur) als auch umfassende Kommentierungen zu 39 Fallgeschichten aus den verschiedensten medizinischen Spezialgebieten. Weiterhin enthält es ein Personen- und Sachverzeichnis – dies sei nicht nur erwähnt, weil beides leider keine Selbstverständlichkeit mehr ist, sondern auch weil z.B. das Sachverzeichnis allein schon 20 Seiten umfasst und damit das Lehrbuch für Lehrende und Lernende zu einem hervorragendem Arbeitsmittel macht. Zudem umfasst es gesondert ausgewiesene Abbildungen (z.B. die Kardinaltugenden bei Plato, Grundformen der Gerechtigkeit), Tabellen und Übersichten zur Geschichte der philosophischen und medizinethischen Lehren sowie medizinethische Dokumente (Hippokratischer Eid, Genfer Ärztegelöbnis, Einbecker Empfehlungen, Nürnberger Kodex – jeweils im vollen Wortlaut).
Das exzellente Werk (hier erscheint der Rezensentin der Begriff „Werk" wirklich angemessener als lediglich die Bezeichnung „Buch") gliedert sich nach einem Vorspann zur Frage „Wozu Ethik in der Medizin?" in 6 Abschnitte: I. Philosophische Grundlagen (ausführlich behandelt werden hier die Pflichtenethik Kants, der Utilitarismus und die Tugendethik), II. Historische Grundlagen, III. Ethik in der Begegnung von Arzt und Patient, IV. Spezialthemen der Ethik in der Medizin, V. Ethik am Ende des Lebens, VI. Abschluss (Das Menschenbild als Grundlage einer Ethik in der Medizin und: Quo vadis – Medizin?). Zahlreiche darin enthaltene einzelne Themen sind relativ „neu" in der Diskussion und so zwar in Einzelpublikationen durchaus zu finden, aber in anderen umfassenden Titeln zur Medizinethik noch nicht enthalten – z. B. Ethik in der Kinder- und Jugendmedizin, prädikative Gendiagnostik oder Enhancement und wunscherfüllende Medizin. Hervorhebenswert erscheint mir auch die Zusammenführung aller dieser neuen Entwicklungen und Diskussionen in dem Abschnitt zu „Menschenbilder in der Medizin".
Statt einzelne Passagen herauszuheben, sei hier festgehalten: Das Buch gehört nicht in den Schrank, sondern auf das Lesepult aller medizinethisch interessierten Menschen! Es besticht sowohl durch die Aktualität der behandelten Themen, als auch durch die methodisch-didaktische Darstellung.
Viola Schubert-Lehnhardt, Halle (Saale)

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

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

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

Verlag, Auslieferung, Druck:

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

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

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

Anschrift der Redaktion:

ETHICA, Pf. 8, A-6010 Innsbruck

Bezugsbedingungen:

Preis im Abonnement jährl. EUR 40.90 [D], 42.00 [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 10 kostenlose Sonderdrucke.
Gewünschte Mehrexemplare sind vor Drucklegung bekannt zu geben und werden zum Selbstkostenpreis verrechnet.

ETHICA WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

Leitartikel des Jahrgangs 2011:

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

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

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

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

Dominikus Kraschl: Der Auftrag der Intellektuellen in Gesellschaft und Kirche

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

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

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

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

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

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?

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

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

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