ETHICA

WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

EDITORIAL: **Gedanken über das Sterben und Altern, über das Wesen des Menschen und über die Rolle der Philosophie** (Johannes Krämmer)

DAGMAR FENNER: **Kopftuchstreit und Burkaverbot. Eine Analyse der Argumente gegen den muslimischen Schleier**

HANS J. MÜNK: **Was heißt säkulares Denken?**

HEIDEMARIE BENNENT-VAHLE: **Besonnenheit – eine unzeitgemäße Tugend, die nottut**

Diskussionsforum:

Wie sozial ist „social freezing"? (Viola Schubert-Lehnhardt)

Dokumentation:

Anspruch des Kindes auf Auskunft über Identität des anonymen Samenspenders (Mitteilung der Pressestelle des Bundesgerichtshofs)

Bücher und Schriften

Jahr 23 – 2015 – 1 Resch

ETHICA WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

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

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

Redaktion und Beirat: Prof. Dr.Dr. Andreas Resch (Innsbruck), Prof. Dr. Josef Römelt (Erfurt), Dr.Dr. Dominikus Kraschl (Würzburg), Mag. Priska Kapferer

Ständige Mitarbeiter:

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

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

Prof. Dr. Adrian Holderegger, Fribourg (Moraltheologie)

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

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

tit.-prof. Dr. Mark Joób, Sopron/Ungarn (Wirtschaftsethik)

PD Dr. Imre Koncsik, München (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. 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. Gerhard Zecha, Salzburg (Philosophie)

Fortsetzung: Umschlagseite 3

ETHICA WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

23. Jahrgang 1 – 2015 Innsbruck: Resch

Gedanken über das Sterben und Altern, über das Wesen des Menschen und über die Rolle der Philosophie (Johannes Krämmer) 3

Leitartikel

DAGMAR FENNER: Kopftuchstreit und Burkaverbot. Eine Analyse der Argumente gegen den muslimischen Schleier 13

HANS J. MÜNK: Was heißt säkulares Denken? 39

HEIDEMARIE BENNENT-VAHLE: Besonnenheit – eine unzeitgemäße Tugend, die nottut 61

Informationssplitter *12, 38, 82*

Diskussionsforum

Wie sozial ist „social freezing"? (Viola Schubert-Lehnhardt) 83

Dokumentation

Anspruch des Kindes auf Auskunft über Identität des anonymen Samenspenders (Mitteilung der Pressestelle des Bundesgerichtshofs) 86

Bücher und Schriften

Peter G. Kirchschläger: Wie können Menschenrechte begründet werden? Ein für religiöse und säkulare Menschenrechtskonzeptionen anschlussfähiger Ansatz (A. J. Bucher) 88

Joanna Zylinska: A Minimal Ethics for the Anthropocene (Ch. Rehmann-Sutter) .. 89

Frank Sobiech: Radius in manu Dei. Ethos und Bioethik in Werk und Rezeption des Anatomen Niels Stensen (1638–1686) (I. Koncsik) 90

Gerbert Van Loenen: Das ist doch kein Leben mehr! Warum aktive Sterbehilfe zur Fremdbestimmung führt (J. Krämmer) 91

Giovanni Maio: Geschäftsmodell Gesundheit: wie der Markt die Heilkunst abschafft (V. Schubert-Lehnhardt) 93

Jochen Ostheimer/Markus Vogt (Hg.): Die Moral der Energiewende. Risikowahrnehmung im Wandel am Beispiel der Atomenergie (K. Ebner) 94

ETHICA 23 (2015) 1, 3–11

EDITORIAL

GEDANKEN ÜBER DAS STERBEN UND ALTERN, ÜBER DAS WESEN DES MENSCHEN UND ÜBER DIE ROLLE DER PHILOSOPHIE

JOHANNES KRÄMMER

1. Neue und alte Themen und Probleme: das gute und sinnvolle Leben, das Sterben und Altern

Ein Blick auf den gegenwärtigen Zustand der deutschsprachigen Philosophie zeigt, dass das Interesse an der praktischen Philosophie, insbesondere an der Ethik, im Steigen begriffen ist. Besonders die angewandte Ethik boomt. Dies mag zum einen daran liegen, dass man in der Philosophie seit einiger Zeit darum bemüht ist, Praxisbezug und *Nützlichkeit* zu beweisen, zum anderen daran, dass wir heute mit einer Vielzahl an neuen Herausforderungen konfrontiert sind, was etwa Fragen der Gerechtigkeit, was die Umweltethik und die Medizinethik anbelangt. Ethische Reflexion ist auch deshalb ein Gebot der Zeit, weil wir gerade eine gewaltige Erosion von Gewissheiten und Wertvorstellungen miterleben. Viele Menschen sind verunsichert, sie zweifeln. Und dabei handelt es sich um eine typisch philosophische Situation: Der Mensch beginnt, Fragen zu stellen, etwa jene, was er tun soll, oder jene, ob er so weitermachen soll und was es denn nun eigentlich für eine Bewandtnis mit seinem Leben hat. Wozu bin ich da, so fragt sich der Mensch, was mache ich hier, woran soll ich mich halten, wie fülle ich die Zeit zwischen Geburt und Tod?

Diese Zeit ist begrenzt und voller Unwägbarkeiten, überraschender Wendungen und Schicksalsschläge. Manches kann sich der Mensch aussuchen, vieles nicht, vor allem nicht, dass und wann er geboren wird und dass und wann er sterben muss. Doch eben hier hat sich etwas geändert. Wenn man an die Sterbehilfe denkt, so sind wir dem Tod nicht mehr hilflos ausgeliefert – manche von uns können (und wollen) den Zeitpunkt und die Umstände bestimmen. Dass es z.B. Vereine wie *Dignitas* und *Exit* gibt, von denen ein begleiteter Freitod und ein sanftes, würdiges, humanes Sterben angeboten wird, wirft neue Fragen auf: Ist es tatsächlich menschenwürdiger, sich auf Wunsch bzw. freiwillig töten zu lassen, oder entspricht es nicht eher der Würde des Menschen, bei schweren und unheilbaren Krankheiten palliativ gut versorgt zu werden? Darf sich der Mensch erlauben, über sein Leben und seinen Tod

selbst zu bestimmen und dürfen ihm andere beim Sterben behilflich sein? Und wenn ihm andere dabei helfen, inwieweit ist er dann noch autonom? Oder besteht die entscheidende Frage darin, ob es bei dem fraglichen Wunsch nach einem selbstbestimmten Sterben letztlich darum geht, einer ausweglosen Situation zu entrinnen oder sie zumindest erträglich zu gestalten?[1] Ist es nicht andererseits so, dass der Mensch von heute mit seinen diesbezüglichen Entscheidungen allein gelassen wird, dass das aber als Freiheit verkauft oder missverstanden wird? Wird der Einzelne hier nicht überfordert und handelt es sich bei der Überforderung nicht auch um ein Charakteristikum des Zeitgenossen? Einerseits ist vieles machbar, es bestehen viele Möglichkeiten, nicht nur den Sterbensvorgang angenehmer zu gestalten, sondern auch im Verlauf eines langen Lebens ein Optimum an Gesundheit, Fitness, Leistungsfähigkeit und materiellem Wohlstand zu erlangen. Andererseits wird man von den vielen Möglichkeiten regelrecht erdrückt, sie werden zur Last. *Optimize your life*, so lautet die Losung, doch dies klingt weniger wie ein Angebot als ein Befehl und auch das dahintersteckende Glücksversprechen wirkt wenig überzeugend. Wie gesagt: Das Leben ist voller Schicksalsschläge und Härten, was einzelne Glücksmomente und Phasen der Lebenszufriedenheit zwar nicht ausschließt, andauernde und gesteigerte *Happiness* jedoch absurd und unangebracht erscheinen lassen.

Woran sollen wir uns halten, wie unser Leben einrichten, welche Werte und Ziele sollen unser Handeln leiten? Diese Fragen sind alt. Sie wurden von Seneca und von Montaigne, von Schopenhauer und von Kierkegaard und anderen behandelt und wir haben von diesen Denkern Ratschläge, Hinweise und Inspiration erfahren. In Angelegenheiten der Lebensbewältigung und Lebenskunst wird man heutzutage von Wilhelm Schmid mit Anregungen versorgt.[2] Es scheint erhöhter Bedarf zu bestehen und dem Bedarf korrespondiert andererseits auch eine beträchtliche Anzahl an – mehr oder weniger – seriösen weltanschaulichen Sinnangeboten und Heilsversprechen. *Optimierungsstrategen* und Gurus treten dann auf, aber auch wissenschaftlich-technische Innovatoren wie jene Biogerontologen, die daran arbeiten, die Ursachen des Alterns herauszufinden und diesen Prozess zu stoppen oder sogar rückgängig zu machen.[3] Daneben zielen die trans- und posthumanistischen Visionäre der Gegenwart (wie Ray Kurzweil) darauf ab, Alter und Tod z.B. mittels Nano-

[1] Vgl. S. Flasspöhler: Mein Tod gehört mir (2013); vgl. J. Krämmer: Vom Wandel (2014), S. 257–266.
[2] Vgl. W. Schmid: Mit sich selbst befreundet sein (2004).
[3] Vgl. A. de Grey/M. Rae: Niemals alt (2010).

technologie so weit als möglich zu verhindern, den Menschen in umfassender Weise zu verbessern, ihn widerstandsfähiger, gesünder, eventuell auch glücklicher zu machen.[4] Auch die Anti-Aging-Medizin legt sich auf ihre Weise mit dem Alter an. Nun: Was ist an all dem auszusetzen, wer möchte nicht fit sein, jugendlich wirken und möglichst lange beschwerdefrei leben?

2. Der Mensch: seine Unzufriedenheit, seine Mängel, seine Besonderheit und seine Probleme

Ein längeres Leben unter Beibehaltung von Vitalität und Gesundheit: Wer würde das ausschlagen? Zum einen hätte man endlich mehr Zeit, um die Vielzahl an Lebensmodellen und Möglichkeiten auszutesten, zum anderen stellt sich die Frage, warum die erwähnten Gurus und Visionäre den Menschen überhaupt umgestalten wollen. Ist es die Unzufriedenheit mit dem Menschen, die sie motiviert? Wie ist diese Unzufriedenheit entstanden, warum soll der Mensch verbessert werden? Nach ROUSSEAU ist der Mensch, dieses mit Reflexionsvermögen und Willensfreiheit ausgestattete Wesen, insbesondere durch seine „Fähigkeit zur Vervollkommnung"[5] ausgezeichnet. Diese Fähigkeit ist allerdings auf seine diversen Mängel – etwa die mangelhafte Kraft und Schnelligkeit – zurückzuführen: Der Mensch ist gezwungen, sich in Sachen Geschicklichkeit und Intelligenz zu entwickeln bzw. zu verbessern, um sein Überleben zu sichern. Es steht nicht fest, wie wir diese „uns auszeichnende, fast unbegrenzte Fähigkeit"[6] nutzen und es besteht die Gefahr, dass sie die „Quelle alles Unglücks der Menschen"[7] ist. Unser Tun ist nicht vorhersehbar, so meint auch NIETZSCHE, demgemäß „der Mensch [...] kränker, unsicherer, wechselnder, unfestgestellter als irgendein Tier" ist, er ist „der große Experimentator mit sich, der Unbefriedigte, Ungesättigte [...], der ewig-Zukünftige, der vor seiner eignen drängenden Kraft keine Ruhe mehr findet, so dass ihm seine Zukunft unerbittlich wie ein Sporn im Fleische jeder Gegenwart wühlt"[8]. Könnte man nun sagen, dass die Unzufriedenheit – das Ungenügen – ein weiteres Charakteristikum des Menschen, und zwar nicht nur des Zeitgenossen, ist, dass sie also Teil der menschlichen Natur und etwas Natürliches, dass sie

[4] Vgl. A. HILT/I. JORDAN/A. FREWER: Athanasia (2010), S. 12; vgl. R. HEIL: Trans- und Posthumanismus (2010). Vgl. J. KRÄMMER: Vom Wandel (2014), S. 268–270.

[5] J.-J. ROUSSEAU: Abhandlung über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen ([5]1995), S. 107f.

[6] Ebd., S. 109.

[7] Ebd.

[8] F. NIETZSCHE: Zur Genealogie der Moral (1999), S. 367.

aber andererseits etwas Unnatürliches, Krankes ist? Einerseits ist dauerhafte Zufriedenheit nicht erreichbar, sie führt zum Stillstand und der Mensch ist einer, der beständig neu und anders wird, er ist dazu gezwungen. Aber sich nicht und niemals zufriedenzugeben – das ist doch andererseits auch nicht normal, oder?

Kann der Mensch nicht anders oder will er nicht anders? Ist es nach ROUSSEAU nicht auch die Freiheit, die den Menschen ausmacht? Was macht den Menschen zum Menschen? Gerade diese Fragen sollten im Mittelpunkt philosophischer und ethischer Reflexion stehen. Was aber vermag Letztere zu leisten, was die philosophische Ethik, was die Philosophie generell? Sie sollte zunächst um die Sichtung und Deutung von empirischem Material, dann aber auch um eine Klärung grundsätzlicher Begriffe bemüht sein. Und wenn Begriffe wie „Mensch", „Menschenwürde", „Selbstbestimmung", „Freiheit", „Mangelhaftigkeit", „Vervollkommnungsfähigkeit", „Jugend und Alter", „Gesundheit und Krankheit", „Leben und Tod" mit Bedeutung versehen und voneinander separiert werden, wird deutlich, dass sie einander bedingen, dass dabei bereits von diversen Annahmen ausgegangen wird, die miteinander zusammenhängen, dass bereits auf der Basis eines Gesamtbildes von der Welt bzw. der Wirklichkeit (man verzeihe mir hier die unsaubere Begrifflichkeit) operiert und das Feld sondiert wird. Und dieses Ganze, dieser Ausgriff aufs Ganze, dieser Gesamtentwurf hat die Philosophie lange Zeit gekennzeichnet, wird sie möglicherweise auch immer kennzeichnen und sollte deshalb stets mitbedacht werden. In diesem Ganzen wird der Mensch situiert und konturiert, er wird verglichen mit anderen Lebewesen und auch mit seinen früheren Verhaltensweisen: Was hat sich geändert, was wird sein, was wird der Mensch tun? Worauf ist er angelegt, was soll er tun? Es zeigt sich, dass bei der Beschreibung des Menschen und der Welt stets eine normativ-wertende Dimension mitschwingt, insofern den Dingen (abermals eine vage Formulierung) Wert zu- oder abgesprochen wird, insofern der – freie und selbstbestimmte – Mensch als ein besonders hoher, wenn nicht als der höchste, zumindest aber als zentraler Wert erachtet wird, von dem aus vieles bemessen und beurteilt wird. Warum eigentlich? Woher bezieht der Mensch sein Wertbewusstsein, woher weiß er um den Wert seiner selbst und um die mindere Werthaftigkeit von nicht-menschlichen Lebewesen und Dingen? Was macht ihn so sicher, wie kommt er dazu, sich selbst auszuzeichnen?

Zugegeben: Der Mensch ist aufgrund der genannten Charakteristika etwas Besonderes, er hebt sich sichtbar von seiner Umwelt ab. Dabei ist es die Kluft zwischen dem, was ist und was sein soll, die ihn antreibt. Er versucht,

das Denk-, das Mach- und das Lebbare zu vereinen und diese Spannung zwischen Denken und Tun, aber auch jene zwischen Wunsch und Wirklichkeit, zwischen Ideal und Realität macht ihn zu einem auf die Zukunft hin offenen Wesen, das es ebenfalls als Ganzes in den Blick zu bekommen gilt. Da zeigt sich, dass es sich um ein mit Mängeln behaftetes, verletzliches und schwaches, bisweilen ängstliches und egoistisches, bisweilen unvernünftiges Wesen mit Wünschen, Hoffnungen und Sehnsüchten handelt, um ein Wesen, das der Hilfe bedarf, das sich immer wieder als fremdbestimmt und abhängig erfährt, das heute – in den wohlhabenden Regionen der Welt – dank medizinisch-technischer Errungenschaften die Möglichkeit erhält, bequem und abgesichert sowie lange relativ gesund zu leben, Krankheiten, die früher lebensbedrohlich waren, erfolgreich zu bekämpfen und das Altern und den Tod hinauszuzögern. Könnte es sein, dass ein Großteil der menschlichen Bemühungen darauf abzielt, das Sterben und den Tod zu vermeiden? Ist der Tod das größte Problem des Menschen, wie der Transhumanist FEREIDOUN M. ESFANDIARY[9] annimmt? In gewisser Weise hat er recht: Selbstbestimmung und Freiheit werden ebenso wie mutiges und beherztes Handeln durch den drohenden Tod meistens verhindert. Demnach wäre die Abschaffung des Todes wünschenswert. Aber wollen wir wirklich ewig leben, wären wir dann freier, altruistischer, glücklicher? Tun wir uns damit etwas Gutes, wenn wir dem Tod davonlaufen, ihn so lange wie möglich hinausschieben, ihn verdrängen, ihn nicht wahrhaben wollen? Wieder werden Fragen aufgeworfen, die der philosophischen Besinnung bedürfen, Fragen, die schon lange bestehen und von jedem Menschen und jeder Generation aufs Neue gelöst werden müssen. Philosophen bemühen sich seit jeher um Lösungen und Antworten.

3. Lösungsvorschläge aus der philosophischen Tradition

Schon die alten Griechen sind der Frage nachgegangen, ob der Tod ein Übel und demnach zu fürchten ist. In PLATONS *Apologie* (29a) meint SOKRATES, dass es nicht weise sei, den Tod für ein Übel zu halten. Dafür gibt es keinen Grund, keinen Beweis. Wir verfügen diesbezüglich über keine Kenntnisse und der weise Mann fürchtet sich nur vor dem als solches erkennbaren und mit hoher Wahrscheinlichkeit eintretenden, nicht aber vor einem nur möglichen Übel.[10] Kennzeichen des weisen Mannes ist die Gelassenheit gegenüber ungewissen

[9] Vgl. O. KRÜGER: Much ado about nothing (2011), S. 446.
[10] Vgl. P. GEHRING: Theorien des Todes zur Einführung (²2011), S. 36.

Dingen – schließlich besteht die Möglichkeit, dass der Tod auch eine Wohltat ist. Was den Tod, genauer gesagt: das Sterben als Vorgang anbelangt, so ist ein gutes Sterben nach SENECA, MONTAIGNE und KIERKEGAARD ein Sterben ohne Reue. Dabei geht es einerseits darum, rechtschaffen[11] gelebt zu haben und ohne Schuldgefühle und Selbstvorwürfe dem Tod entgegenzugehen. Andererseits ist mit einem Sterben ohne Reue auch gemeint, dass man gut gelebt, insofern man seine Zeit zu nutzen und auszukosten verstanden hat und deshalb das Leben eher loslassen, sich mit dem Gedanken des Todes eher anfreunden oder wenigstens arrangieren kann. Wer jeden Tag annähernd so gestaltet, als sei es der letzte in seinem Leben, der wird dem eigenen Ende auch gelassener entgegensehen. Es kommt darauf an, sich zur rechten Zeit für das Wesentliche zu entscheiden und das zu tun, was man für wichtig und wertvoll hält.[12] Was dann wegfiele, wäre das große Bedauern am Lebensende: *Was man nicht alles noch unternehmen, erleben, erledigen wollte!*

MONTAIGNE betrachtet das Sterben – den Vorgang des Sterbens – als abschließenden Teil des Lebens und als persönliche und intime Aufgabe. Ihm selbst ist daran gelegen, den Abschluss seines Lebens angenehm und den eigenen Vorstellungen entsprechend hinzubringen.[13] Zudem soll das Sterben nach MONTAIGNE authentisch erlitten werden. „Haben wir standhaft und ruhig leben können: so werden wir auch ebenso sterben können"[14], heißt es bei ihm. Wer das nicht vermochte, der wird auch einen anderen Tod erleiden. Jeder möge auf seine Weise sterben, gemäß seinem Naturell, zu seinem bisherigen Leben passend. Schmerz und Leid sind dann möglicherweise auch dabei, sie sind ernst zu nehmen und nicht zu verharmlosen. Allerdings ist zu klären, ob und inwieweit Schmerzen zum Leben und also zum Sterben dazugehören und bis zu einem gewissen Grad an- und hingenommen werden müssen.[15]

Und das Altern? Auch diesbezüglich können wir von den Philosophen der Vergangenheit lernen, Ratschläge empfangen, uns trösten und inspirieren lassen, z.B. durch den Gedanken, dass das Altern keine Krankheit, sondern ein essentieller Bestandteil des Lebens und der personalen Entwicklung im Sinne

[11] Vgl. L.A. SENECA: Philosophische Schriften (1984), S. 5.

[12] Vgl. L.A. SENECA: Von der Kürze des Lebens (³1989), S. 196f.; vgl. M. DE MONTAIGNE: Essais (1992), S. 127; vgl. S. KIERKEGAARD: An einem Grabe (1964), S. 178f.; vgl. R. NOZICK: Vom richtigen, guten und glückseligen Leben (1991), S. 20; vgl. J. KRÄMMER: Vom Wandel (2014), S. 262f.

[13] M. DE MONTAIGNE: Essais (1992), S. 175f.; vgl. J. KRÄMMER: Vom Wandel (2014), S. 263.

[14] M. DE MONTAIGNE: Essais (1992), S. 309.

[15] Vgl. H. RÜEGGER: Sterben in Würde? (2003), S. 60–63; vgl. M.C. SCHMIDT: Schmerz und Leid (2006).

von Reifung und Vollendung ist. Oder dass – wie es bei PLATON in dessen *Politeia* (329a-c) heißt – im Alter die körperlichen Begierden nachlassen und man diesbezüglich an Unabhängigkeit gewinnt. Nach SCHOPENHAUER wiederum herrscht in der Jugend „Begehrlichkeit und Sehnsucht ins Unbestimmte“[16], im Alter hingegen ein Zustand der Desillusionierung und der Ruhe vor. Das Wissen aber wächst im Laufe des Lebens: „Was man in der Jugend zu wissen glaubte, das weiß man im Alter wirklich, überdies weiß man auch wirklich viel mehr und hat eine von allen Seiten durchdachte und dadurch ganz eigentlich zusammenhängende Erkenntnis; während in der Jugend unser Wissen stets lückenhaft und fragmentarisch ist.“[17] SCHOPENHAUER meint zudem, dass „im höheren Alter [...] die Geisteskräfte“[18] abnehmen, dass jedoch „die richtige Einsicht immer noch“ zunimmt, dass sich „das Urteil schärft“ und zwar „durch Erfahrung, Kenntnis, Übung und Nachdenken“[19]. Bereits CICERO hat diesbezüglich ältere Menschen im Vorteil gesehen, denn: „Große Dinge vollbringt man nicht durch körperliche Kraft, Behendigkeit und Schnelligkeit, sondern durch Planung, Geltung und Entscheidung; daran pflegt man im Alter nicht nur nicht abzunehmen, sondern gar noch zuzunehmen.“[20]

4. Resümee und Ausblick

Nun muss man nicht annehmen, dass damit das Altern und der Tod schön geredet werden sollen. Was allein zählt, ist die nüchtern-sachliche Abwägung. Diese führt z.B. bei PLATON dazu, dass er im *Phaidon* SOKRATES sagen lässt, dass der weise Mensch am wenigsten Grund zur Furcht vor dem Tode hat (vgl. 67e). Er hat also Furcht, aber weniger als *gewöhnliche* Menschen, sie ist verständlich und nachvollziehbar. Es soll auch nicht behauptet werden, dass man nur die Vorteile des Älterwerdens ins Blickfeld rücken müsse, dann sei es kein Problem. Wir fürchten uns vor dem Sterben und dem Tod und das Altern ist beschwerlich, aber worauf es ankommt, ist das Potential der Philosophie als Suche nach der Weisheit, nach dem Sinn und nach dem guten Leben zu erkennen: Sie kann dem Menschen vom Kontroll-, Machbarkeits- und Perfektionszwang heilen. Sie kann zeigen, dass der Mensch ein endliches, sich entwickelndes Wesen ist, das auch immer erst und noch unterwegs zum

[16] A. SCHOPENHAUER: Aphorismen zur Lebensweisheit (1976), S. 226.
[17] Vgl. ebd., S. 223.
[18] Ebd., S. 228.
[19] Ebd.
[20] M.T. CICERO: De senectute (1998), S. 37.

Verstehen dessen, was es ist, sein könnte und sein sollte, sie kann zur Prüfung unserer Wünsche und Ziele anregen und helfen, vernünftig, bewusst wie auch maßvoll zu leben und Zufriedenheit da zu lernen, wo sie angebracht ist. Kann sie das, kann die Philosophie Lebensratgeberin sein? Ja, wenn sie sich emanzipiert von dem Ideal, eine deskriptive Wissenschaft wie andere zu sein, wenn sie sich aus ihrem Schneckenhaus herauswagt und sich den Wert- und Sinnfragen stellt, die aus dem Leben erwachsen, das uns in seiner Ungerechtigkeit und Erbarmungslosigkeit, in seiner Irrationalität und Endlichkeit oft überfordert. Philosophie beginnt mit dem Verlust von Gewissheiten, mit Verunsicherung und mit dem Eingeständnis: Ich kenne mich nicht mehr aus, ich weiß nur, dass ich nicht mehr weiß, was zu Recht begehrt wird und was nicht, welche Grenzen ich akzeptieren und welche ich transzendieren soll, was ich vom Leben erwarten darf und was nicht. Ich bin ein Suchender und ein Mensch und diesen suchenden und irrenden Menschen sollte die Philosophie in den Mittelpunkt ihrer Betrachtungen stellen. Nur so wird und kann sie sich auch weiterhin als lebensrelevant und nützlich erweisen. Sie sucht, sie versucht, sie irrt und sie zeigt dabei ihr menschliches Antlitz. Sie wird von Menschen betrieben, die selbst Suchende sind, voller Fragen und Sorgen, abhängig und frei, unsicher und ängstlich, aber auch zum Wagnis bereit, dazu imstande und gewillt, ein anderes Leben zu führen – vor allem, weil das Leben endlich ist.

Literatur

Cicero, M.T.: Cato maior de senectute/Cato der Ältere über das Altern. Lateinisch/Deutsch. Übers. und hg. von H. Merklin. Stuttgart: Reclam, 1998.

Flasspöhler, S.: Mein Tod gehört mir. Über selbstbestimmtes Sterben, München: Pantheon, 2013.

Gehring, P.: Theorien des Todes. Zur Einführung. Hamburg: junius, ²2011.

Grey, A. de/Rae, M.: Niemals alt! So lässt sich das Alter umkehren. Fortschritte der Verjüngungsforschung. Bielefeld: transcript, 2010.

Heil, R.: Trans- und Posthumanismus. Eine Begriffsbestimmung, in: A. Hilt/I. Jordan/A. Frewer (Hg.): Endlichkeit, Medizin und Unsterblichkeit. Geschichte – Theorie – Ethik. Stuttgart: Franz Steiner, 2010, S. 127–149.

Hilt, A./Jordan, I./Frewer, A.: Athanasia – Endlichkeit, Medizin und Unsterblichkeit. Zur Einführung, in: Dies. (Hg.): Endlichkeit, Medizin und Unsterblichkeit. Geschichte – Theorie – Ethik. Stuttgart: Franz Steiner, 2010, S. 11–15.

Kierkegaard, S.: An einem Grabe, in: Ders.: Gesammelte Werke. Hg. von E. Hirsch und H. Gerdes. 13. und 14. Abteilung: Vier erbauliche Reden 1844, Drei Reden bei gedachten Gelegenheiten 1845. Düsseldorf/Köln: Eugen Diederichs, 1964, S. 173–205.

Krämmer, J.: Vom Wandel des Umgangs mit den Themen Tod und Sterben. Ein Überblick

über aktuelle Entwicklungen und Diskussionen. *Ethica. Wissenschaft und Verantwortung* 22 (2014) 3, 253–282.
KRÜGER, O.: Much ado about nothing, in: A. Holderegger/S. Weichlein/S. Zurbuchen (Hg.): Humanismus. Sein kritisches Potential für Gegenwart und Zukunft. Basel: Schwabe, 2011, S. 445–462.
MONTAIGNE, M.: Essais. Ins Deutsche übers. von J. D. Tietz. Erster Teil. Zürich: Diogenes, 1992.
NIETZSCHE, F.: Zur Genealogie der Moral, in: Ders.: Sämtliche Werke. Kritisches Studienausgabe in 15 Bänden. Hg. von G. Colli und M. Montinari. München: dtv, 1999, Bd. 5, S. 245–412.
NOZICK, R.: Vom richtigen, guten und glückseligen Leben. Aus dem Amerikanischen von M. Pfeiffer. München/Wien: Hanser, 1991.
ROUSSEAU, J.-J.: Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen, in: Ders.: Schriften zur Kulturkritik. Französisch/Deutsch. Eingel., übers. und hg. von K. Weigand. Hamburg: Felix Meiner, ^{5}1995, S. 77–269.
RÜEGGER, H.: Sterben in Würde? Nachdenken über ein differenziertes Würdeverständnis, Zürich: NZN Buchverlag AG, 2003.
SCHMID, W.: Mit sich selbst befreundet sein. Von der Lebenskunst im Umgang mit sich selbst. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004.
SCHMIDT, M. C.: Schmerz und Leid als Dimension des menschlichen Selbstverhältnisses. Philosophische und theologische Aspekte. *Zeitschrift für medizinische Ethik* 52 (2006) 3, 225–237.
SCHOPENHAUER, A.: Aphorismen zur Lebensweisheit. Frankfurt a. M.: Insel, 1976.
SENECA, L. A.: Philosophische Schriften. Lateinisch und deutsch. Hg. von M. Rosenbach. Vierter Band: An Lucilius. Briefe über Ethik 70–124. Darmstadt: WBG, 1984.
— Von der Kürze des Lebens, in: Ders., Philosophische Schriften. Lateinisch und deutsch. Hg. von M. Rosenbach. Zweiter Band: Dialoge VII–XII. Darmstadt: WBG, ^{3}1989, S. 175–239.

Dr. Johannes Krämmer, Universität Salzburg, FB Philosophie an der Kath.-Theol. Fakultät, Franziskanergasse 1/IV, A-5020 Salzburg
johannes.kraemmer@sbg.ac.at

INFORMATIONSSPLITTER

Sterben, sterben lassen, gestorben werden...

Die Stellungnahme der österreichischen Bioethikkommission zum Thema „Sterben in Würde" umfasst 31 Seiten, darunter etwa 1 Seite zum Kapitel „Assistierter Suizid". Darin wird festgehalten, dass die Mehrheit ihrer Mitglieder eine Reform von § 78 Strafgesetzbuch empfiehlt, der Beihilfe zum Selbstmord unter Strafe stellt. Das Strafausmaß ist mit sechs Monaten bis zu fünf Jahren Freiheitsentzug belegt.
16 der 25 Kommissionsmitglieder sprechen sich dafür aus, volljährigen, einwilligungsfähigen Personen Beihilfe zum Suizid zu erlauben. Angehörige und nahestehende Personen sollten ihrer Meinung nach straffrei ausgehen, „wenn sie einer an einer unheilbaren, zum Tode führenden Erkrankung mit begrenzter Lebenserwartung leidenden Person beim Suizid Hilfe leisten". 9 Mitglieder der Bioethikkommission lehnen eine Reform von § 78 nicht zuletzt deshalb ab, weil es – wie ein Mitglied ausführte – schwierig sei, „Ausnahmen so zu regeln, dass sie Ausnahmen bleiben".

In anderen europäischen Ländern ist die Frage der Unterstützung beim Suizid unterschiedlich geregelt.
So ist in *Deutschland* aktive Sterbehilfe verboten, passive Sterbehilfe hingegen erlaubt, wenn ein Patient dies eindeutig wünscht. Dort haben nach Ansicht des Nationalen Ethikrates schriftliche Verfügungen des Patienten grundsätzlich Vorrang vor der ärztlichen Hilfeleistungspflicht. Eine gesetzliche Regelung für Patientenverfügungen gibt es bisher allerdings nicht.
Die *Niederlande* haben als erstes Land weltweit „aktive Sterbehilfe" erlaubt. Seit 2002 dürfen Ärzte dort einem schwer kranken, im Vollbesitz seiner geistigen Kräfte befindlichen Patienten auf Wunsch eine tödliche Spritze verabreichen, wobei ein Kontrollausschuss aus einem Arzt, einem Juristen und einem Ethikexperten dem zustimmen muss. Nur wenig später folgte *Belgien* mit einem ähnlichen Gesetz.
Die liberale *Schweiz* nimmt die Beihilfe zur Selbsttötung hin, wenngleich diese nicht ausdrücklich erlaubt ist. Sofern dem Helfer kein „selbstsüchtiger Beweggrund" vorzuwerfen ist, bleibt sein Handeln ohne Konsequenzen.
In *Frankreich* dürfen Ärzte einen unheilbar Kranken „sterben lassen", sein Leben aber nicht aktiv beenden. Auch lebensverlängernde Maßnahmen, wie etwa künstliche Beatmung, dürfen nicht eingestellt werden.
In *Großbritannien* ist es Ärzten erlaubt, einem Schwerkranken hoch dosierte Schmerzmittel zu verabreichen, auch wenn er dadurch schneller stirbt.
Schweden und *Norwegen* erlauben die Einstellung lebensverlängernder Behandlung unter bestimmten Umständen.
In *Polen* ist Sterbehilfe unter Strafe gestellt. Wer dagegen verstößt, muss mit bis zu 5 Jahren Gefängnis rechnen.
In *Griechenland* ist Sterbehilfe streng verboten. Sie gilt dort als Beleidigung Gottes.

ETHICA 23 (2015) 1, 13–37

DAGMAR FENNER

KOPFTUCHSTREIT UND BURKAVERBOT

Eine Analyse der Argumente gegen den muslimischen Schleier

Dagmar Fenner, geb. 1971, Studium der Philosophie und Germanistik in Basel, Forschungsaufenthalte an der EHESS in Paris und der FU Berlin, Habilitation 2004 und Ernennung zur Titularprofessorin 2010 an der Universität Basel, Forschungsschwerpunkte Ethik und Angewandte Ethik, unterrichtet z.Z. Ethik an den Universitäten Tübingen und Basel.

1. Einleitung

Immer wieder kommt es in unseren westlichen Gesellschaften zu religiösen Konflikten, weil religiöse Symbole öffentlich zur Schau getragen werden. Während sich aufgrund der langen christlichen Tradition kaum jemand an den eher selten zu erblickenden Trachten von Nonnen oder Mönchen oder am vielerorts penetranten und weithin hörbaren Geläut der Kirchenglocken stört, erhitzen sich die Gemüter hierzulande über die zunehmend häufigeren muslimischen Kopfbedeckungen, Moscheen und Muezzinrufe. Ähnliche Widerstände wie die Gewänder der Muslimas lösten nur die Bhagwan-typischen roten Kleider und die Holzperlenkette mit Bhagwan-Bildnis in den 1980er Jahren aus. Es kam damals zu etlichen Gerichtsverfahren und die betroffenen Arbeitnehmer wurden vor die Wahl gestellt, entweder ihren Kleidungsstil zu ändern oder ihre Arbeit zu verlieren.[1] Aus Sicht liberaler Zeitgenossen geht zwar der persönliche Kleidungsstil grundsätzlich niemanden etwas an und ist das Zeigen religiöser Symbole eindeutig durch das Recht auf Religionsfreiheit gedeckt. Denn das in der Europäischen Menschenrechtskonvention garantierte Recht auf Religionsfreiheit umfasst die Freiheit, sich öffentlich zu seiner Religion zu bekennen.[2] Der einzig angemessene Umgang mit religiös motivierter Bekleidung wäre dann religiöse Toleranz. Allerdings gilt das Recht auf Religionsausübung keineswegs schrankenlos. Es findet seine Grenzen vielmehr an der öffentlichen Sicherheit, am Schutz der öffentlichen Ordnung und

[1] Vgl. den Artikel „Zu bunt" in: SpiegelOnline, 18.3.1985.
[2] Vgl. EMRK, Art. 8 Abs. 1.

Moral sowie an den Rechten und Freiheiten anderer.[3] Kritiker der Kopfbedeckung muslimischer Frauen sehen spätestens bei einem Ganzkörperschleier diese Grenzen des Tolerierbaren erreicht.

Der Streit um den Schleier der Muslimas eskalierte in Deutschland und Frankreich, als Lehrerinnen das Kopftuch auch im Schuldienst nicht ablegen wollten. 2004 wurde in Frankreich das Tragen und Zeigen „auffälliger religiöser Zeichen" in öffentlichen Schulen gesetzlich verboten, wobei sich das Gesetz vor allem gegen islamische Kopftücher, Nikabs und Burkas richtete. 2010 wurde die Vollverschleierung in der Öffentlichkeit in Belgien und Spanien gesetzlich verboten, 2011 in Frankreich und 2012 in den Niederlanden. In Deutschland sind Kopfbedeckungen nur den muslimischen Lehrerinnen, nicht aber den Schülerinnen untersagt, und in Hessen wurden nach einem Präzedenzfall Burkas im öffentlichen Dienst verboten. Die Vorbehalte gegenüber dem fremd wirkenden und offensiv in die Öffentlichkeit gelebten Islam sind so groß, dass eine zunehmende „Islamfeindlichkeit" bis „Islamophobie" konstatiert wird.[4] Mit diesem Beitrag soll das Wissen über die Hintergründe der muslimischen Verschleierung erweitert und damit auch das Verständnis für den Islam vertieft werden. Im Vordergrund steht dabei die Systematisierung und kritische Prüfung der vielfältigen in die Debatte geworfenen Argumente gegen die Verschleierung der Muslimas. In öffentlichen Debatten legen Muslime auffallend häufig großen Wert auf die Unterscheidung zwischen einer „Burka", d.h. einer Ganzkörperverhüllung mit textilem Gitternetz vor den Augen, und dem „Nikab", der die Augen und ihre unmittelbare Umgebung frei lässt. Aus nichtmuslimischer Sicht gelten aber alle gegen die Burka vorgebrachten kritischen Einwände auch für das Tragen eines Nikabs, so dass die Differenz zwischen der Sichtbarkeit der Augen und ihrem völligen Unkenntlichmachen hinter einem Gitter argumentationslogisch vernachlässigbar ist. Für die ethische Beurteilung sehr wohl relevant ist hingegen die Unterscheidung zwischen Burka bzw. Nikab und einem bloßem Kopftuch, bei dem das Gesicht der Frau erkennbar und diese damit identifizierbar ist.

Bei der Diskussion der verschiedenen Argumente wird sich zeigen, dass jeweils von sehr unterschiedlichen Deutungen des muslimischen Kopftuchs oder der Burka ausgegangen wird. Trotz der Vielfalt der ihnen zugeschriebenen Symbolfunktionen ist die Verschleierung der Muslimas jedoch eindeutig ein religiöses Symbol. Mehrere große Befragungen in Deutschland haben be-

[3] Vgl. ebd., Abs. 2.
[4] Vgl. Th. G. Schneiders: Islamfeindlichkeit (2009), S. 10ff.

stätigt, dass die Kopftuchträgerinnen nach eigenem Verständnis religiös bis sehr religiös sind und den Schleier als religiöse Pflicht oder religiöses Gebot erachten.[5] Mit zunehmender Religiosität steigt die Tendenz, ein Kopftuch zu tragen. Nach einer Pressemitteilung vom 20. Oktober 2003 des Zentralrats der Muslime in Deutschland besteht bei „allen sunnitischen und schiitischen Rechtsschulen (...) Konsens darin, dass die Kopfbedeckung für Frauen zu den Kleidungsvorschriften gehört, die verpflichtenden Charakter haben". Fest steht auch, dass die Norm zum Verhüllen des Haares bzw. des Gesichts eine Grundlage im Koran hat, obgleich ein entsprechendes klares und allgemeines Gebot fehlt. In mehreren Suren ist von einem „Hidjab" die Rede, der allerdings nirgends ein Kleidungsstück für Frauen meint, sondern in verschiedensten Zusammenhängen für „Vorhang", „Schranke", „Trennlinie" steht.[6] Nur an einer Stelle findet sich eine vage Anweisung zur Bekleidung der Frau: „Prophet! Sag deinen Gattinnen und Töchtern und den Frauen der Gläubigen, sie sollen (wenn sie austreten) sich etwas von ihrem Gewand (über den Kopf) herunterziehen. So ist es am ehesten gewährleistet, dass sie (als ehrbare Frau) erkannt und daraufhin nicht belästigt werden."[7] Wie genau es ausschauen soll, wenn man sich „etwas von seinem Gewand über den Kopf herunterzieht", bleibt dabei offen. Mit Bezugnahme auf den Koran lässt sich somit nicht rechtfertigen, dass für Frauen eine bestimmte Art von Kopfbedeckung wie Kopftuch oder Burka religiöse Pflicht ist.

Eine historisch-kritische Analyse der Entstehungsgeschichte und der Auslegungstradition der koranischen Aufforderung zur Verschleierung gibt zudem einen Einblick in die Breite der Einschätzungen darüber, welche Relevanz diesem religiösen Symbol beigemessen werden kann und zugeschrieben wurde: Das Kopftuch war schon in der vorislamischen arabischen Kultur die übliche Kleidungssitte für „ehrbare" Frauen gehobener Gesellschaftsschichten.[8] Gemäß der soeben zitierten Begründung des Schleiertragens im Koran konnten sich die Frauen auf diese Weise von den Sklavinnen und Huren abgrenzen und sich anders als jene vor sexueller Belästigung schützen. Der Schleier hatte also in der damaligen Zeit eine soziale Schutzfunktion und verhalf den Frauen zu einer gewissen Sicherheit in der Öffentlichkeit. Erst ab dem 9. Jahrhundert setzte sich unter dem Einfluss der Perser und zeitgleich mit der Verbannung der Frau aus der Öffentlichkeit und der Etablierung des Harems die Schleier-

[5] Vgl. J. Ziegler: Kopftuchverbot (2011), S. 20/86.
[6] Vgl. M. Klöcker/U. Tworuschka: Ethik der Weltreligionen (2005), S. 50.
[7] Vgl. Sure 33,59.
[8] Vgl. L. Kaddor: Warum das islamische Kopftuch obsolet geworden ist (2010), S. 133.

pflicht für alle Frauen durch.[9] Dank der Verschleierung und der Absonderung im Harem sollten die weiblichen Reize vor fremden Männern verborgen bleiben und so auch die legale Vaterschaft der Ehemänner sicher gestellt sein. Die zitierten Koranverse zur Verschleierung werden im Zusammenhang mit anderen koranischen Handlungsanweisungen, wie z.B. dem Senken des Blicks oder dem Verzicht auf Schmuck, als Keuschheitsregeln der Frau gelesen.[10] Während das Kopftuch im Koran zum Wohl der Frauen und also der Verbesserung ihrer Situation vorgesehen war, hat die patriarchale Gesellschaft in der Zeit nach Mohammed solche Anstandsregeln zu Ungunsten der Frauen ausgelegt und damit ein ungleiches Geschlechterverhältnis zementiert:[11] Obwohl Männern wie Frauen vom Koran ein keusches Verhalten nahegelegt wird, hat man in der Auslegungstradition die Aufmerksamkeit ganz auf die Verhüllung und den Rückzug der Frauen fokussiert. Schließlich wurde die Frage nach der Verschleierung der Frauen seit der Kolonialisierung und dem Aufeinanderprallen der muslimischen und westlichen Kultur zunehmend politisiert. Als beispielsweise die Briten 1882 Ägypten besetzten und die verschleierten Frauen sahen, waren sie entsetzt und erblickten darin ein Symbol für die Rückständigkeit des Landes, wohingegen das Ablegen des Schleiers als Zeichen der Hinwendung zur westlichen Zivilisation gedeutet wurde.[12] Seitens der sich radikalisierenden Verfechter einer islamischen Erneuerung erhob man den Schleier hingegen zum Symbol für den Widerstand gegen die arroganten Westmächte ohne jeden Respekt vor religiösen Traditionen. Auch gegenwärtig in Europa lebende Muslimas gaben bei Befragungen an, sich erst im Laufe der öffentlichen Kontroverse über ein Burkaverbot für den Nikab entschieden zu haben.[13]

Der religiös motivierte Schleier hat sich also im Laufe der Zeit zu einem vieldeutigen Symbol entwickelt, das in verschiedenen historischen und sozialen Kontexten unterschiedlich und manchmal sogar in der gleichen Gesellschaft kontrovers interpretiert wird. Um seine Bedeutungen und Funktionen zu erfassen, reicht eine theologische Auslegung weniger oder gar einer einzigen Koranstelle offenkundig nicht aus. Vielmehr gilt es, sich auch die soziale und politische Dimension der Verschleierung bewusst zu machen und

[9] Vgl. ebd., S. 141.
[10] Vgl. Sure 24,31.
[11] Vgl. L. Kaddor: Warum das islamische Kopftuch obsolet geworden ist (2010), S. 152.
[12] Vgl. A. Pesch: Das islamische Kopftuch (2010), S. 108.
[13] Vgl. B. Fateh-Moghadam: Religiös-weltanschauliche Neutralität und Geschlechterordnung (2013), S. 5.

die den verschiedenen Bedeutungszuschreibungen zugrunde liegenden Weltbilder und Wertvorstellungen aufzudecken. Letztlich kann niemand im Alleingang, auch kein muslimischer Gelehrter, für sich die Deutungshoheit darüber reklamieren, wofür der Schleier „wirklich" steht und was sein „Wesen" ist. Neben den zahlreichen Fremddeutungen sind vor allem auch die Selbstdeutungen oder Motive der bedeckten Muslimas selbst mit einzubeziehen, die teilweise erheblich von den Fremdzuschreibungen abweichen. Auf der einen Seite ist es kritisch zu betrachten, dass jeder Nichtmuslim ohne fundiertes Wissen seine subjektiven negativen Empfindungen und Deutungen auf den Schleier projizieren zu können meint und aufgrund solcher (willkürlicher) Zuschreibungen dann für ein Verbot votiert. Nicht minder problematisch ist es aber auf der anderen Seite, wenn betroffene Muslimas im Westen sich gegen die vielen dem Schleier zugesprochenen symbolischen Bedeutungen wie Emanzipation, Unterdrückung der Frau oder Integrationsunwille wehren und stattdessen ihre persönliche Beziehung zu Gott und die Erfüllung einer göttlichen Pflicht hervorkehren: Sie wollen nach eigenen Angaben nur Gott gefällig sein und ihm Ehre erbieten. Die Art der Religionsausübung sei ausschließlich eine Angelegenheit zwischen einer Muslima und Allah und müsse von der Mitwelt aufgrund des im Westen geltenden Rechts auf Religionsfreiheit toleriert werden.[14] Eine völlige Ausblendung der historisch-kulturellen und gesellschaftlich-politischen Dimension der religiösen Praxis scheint mir aber entweder naiv oder als bewusst eingesetzte Taktik unredlich zu sein. Wenn beispielsweise das Tragen einer Burka in der Öffentlichkeit Furcht vor einer Radikalisierung und Separation muslimischer Gruppierungen hervorruft und auch die Akzeptanz gemäßigter Muslime in der Bevölkerung gefährdet, können diese Folgen und die damit verbundene individuelle Handlungsverantwortung nicht einfach ignoriert werden. Von religiösen Menschen ist aus ethischer Sicht die Bereitschaft zu erwarten, ihr Verhalten in der Öffentlichkeit und ihren Standpunkt der Kritik auszusetzen. Es können in diesem Beitrag nur die wichtigsten Argumente gegen das Tragen von Kopftüchern und Burkas diskutiert werden: 1) Nötigungs-Argument, 2) Würde-Argument, 3) Diskriminierungs- und Naturalismus-Argument, 4) Fundamentalismus-Argument, 5) Integrationsverweigerungs-Argument.

[14] Vgl. Nora Illi in verschiedenen Interviews.

2. Argumente gegen den Schleier

1) Nötigungs-Argument

Insbesondere im Rahmen politischer Stellungnahmen für ein Burka- oder Kopftuchverbot wird an oberster Stelle das Nötigungs-Argument angebracht: Der Schleier der Muslime müsse verboten werden, weil alle oder doch viele Frauen von ihren Ehemännern und Familien zum Tragen genötigt würden. Von einer Nötigung kann gesprochen werden, wenn jemand gegen seinen Willen mit Gewalt, durch Androhung schlimmer Übel oder Strafen oder durch Manipulation zu etwas gedrängt wird, was er eigentlich nicht tun will. „Manipulation" meint jede gezielte Beeinflussung durch den Einsatz von Rhetorik, Propaganda, Drogen oder psychologischen Mitteln, durch die man die kritische Urteilsfähigkeit und den eigenen Willen der Betroffenen auszuschalten versucht. Zweifellos stellt es eine ethisch inakzeptable Einschränkung des Selbstbestimmungsrechts und der physischen Integrität der Frau dar, wenn in den von Männern beherrschten muslimischen Ländern wie Iran oder Saudi-Arabien die Frauen zur (Voll-)Verschleierung gezwungen werden. Da es in den europäischen Debatten ausschließlich um den westlichen Kulturraum und somit die bedeckten Muslimas in der Diaspora geht, entfällt zwar der staatliche Schleierzwang. Eine Nötigung zur Kopfbedeckung kann aber auch durch psychischen Druck seitens der Familie oder der Religionsgemeinschaft mit sozialen Sanktionen wie Liebesentzug oder Ausgrenzung erfolgen. Es fehlt bislang eine wünschbare repräsentative empirische Untersuchung darüber, wie viele Frauen in den verschiedenen europäischen Ländern auf diese Weise zum Schleier „genötigt" werden und wie viele ihn tatsächlich freiwillig tragen. Eine solche Erhebung scheitert nach Angaben einer Studie der Konrad Adenauer-Stiftung allein schon daran, dass es keine Namenslisten verschleierter Muslimas gibt, aus der eine repräsentative Stichprobe ausgewählt werden könnte.[15] Eine weitere beträchtliche methodische Schwierigkeit liegt darin, dass viele der von ihren Männern oder Familien zur Verschleierung gedrängten Frauen dies weder anonym in Befragungen oder gar in Rundfunk-Interviews gestehen würden.

In Frankreich waren es vor allem zwei Expertenberichte, die auf den großen soziokulturellen Druck auf viele muslimische Frauen in den Trabantenstädten mit hohem Anteil an Migranten aufmerksam machten: die politisch einfluss-

[15] Vgl. F. Jessen/U. v. Wilamowitz-Moellendorff: Das Kopftuch (2006), S. 12.

reichen Expertenkommissionen unter JEAN-LOUIS DEBRÉ und BERNARD STASI.[16] Besonders in den Vororten der Großstädte werden junge Mädchen in einem vorwiegend muslimischen Umfeld immer wieder Opfer physischer Gewalt, wenn sie sich dem Diktat der Männer nicht unterwerfen. Wie es die 2003 in diesem Milieu entstandene Frauenrechtsbewegung „Ni putes ni soumises" („Weder Huren noch Unterwürfige") treffend auf den Punkt brachte, müssen sich die Mädchen „freiwillig" den traditionellen Sitten wie dem Tragen des Kopftuches und der frühen arrangierten Ehe unterwerfen oder sie gelten den Jugendlichen als Freiwild und können sich ihres Lebens nicht sicher sein. Wenn viele Mädchen zum Kopftuch greifen wegen seiner Schutzfunktion und der nur so zu erreichenden Integration in die muslimische Gemeinschaft, verfügen sie zwar über eine auf ein Minimum reduzierte Wahl- oder Handlungsfreiheit und entscheiden sich für das geringere Übel. Angesichts der drohenden sozialen Ausgrenzung und Gewalt durch jugendliche Gangs lässt sich aber mindestens indirekt von einer „Nötigung" sprechen. Anstelle eines bloßen Burkaverbots wäre es in sozialen Brennpunkten ethische Pflicht, durch Maßnahmen sozialer Eingliederung Perspektiven für Frauen wie Männer zu schaffen und mittels Aufklärung Alternativen zwischen den Frauenbildern „Huren" und „unterwürfige Gattinnen" aufzuzeigen.

Fraglich scheint mir die Freiwilligkeit des Schleiertragens auch bei einer Indoktrination der Mädchen im Rahmen eines autoritär-religiöseren Islamverständnisses zu sein. Nach autoritärer Glaubens- und Gottesvorstellung hat Allah den Menschen die Gebote und Verbote heruntergesandt und belohnt oder bestraft sie nach dem Tod je nach Gehorsam und Hingabe. Drei junge Türkinnen erzählten in einem christlich-islamischen Dialog, in der Hölle würden ihnen die Haare abgefackelt, wenn sie die Haare offen tragen, und sie müssten tagelang im Feuer schmoren, wenn sie zu viel nackte Haut zeigen.[17] Eindeutig liegt auch dann eine Nötigung zum Kopftuch vor, wenn den Mädchen und Frauen statt mit körperlicher Gewalt oder sozialen Sanktionen mit jenseitigen göttlichen Strafen gedroht und Angst geschürt wird. Muslimisch erzogene Mädchen mögen das Kopftuch nicht als Zwang, sondern als „normal" oder „notwendig" empfinden. Die Verschleierung ist für sie aber alternativlos, wenn beim Abweichen von dieser religiösen Pflicht oder gar beim Abfall vom muslimischen Glauben schreckliche Höllenqualen warten. Um die Festschreibung oder Fixierung auf vorgegebene Rollen zu vermeiden und

[16] Vgl. A. PESCH: Das islamische Kopftuch (2010), S. 124f.; J. ZIEGLER: Kopftuchverbot (2011), S. 98.
[17] Vgl. K. WIESE: Grenzen der Religionsfreiheit ausloten (2011), S. 93.

den Weg zu einem freien, selbstbestimmten Leben als Erwachsene nicht zu verbauen, wäre von der Verschleierung religionsunmündiger Mädchen und einer autoritären religiösen Erziehung abzusehen.

Gegen die These eines Zwangs zum Kopftuch scheint die Tatsache zu sprechen, dass ein Großteil der Muslimas in Europa unverschleiert ist. Nach einer Erhebung des deutschen Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge aus dem Jahr 2009 tragen 70% aller Muslimas in Deutschland kein Kopftuch, darunter viele stark religiöse Frauen (Bundesministerium des Innern: Zusammenfassung „Muslimisches Leben in Deutschland"). Studien zur neuen Generation der Muslimas heben den freiwilligen Entscheid dieser jungen Frauen zum Kopftuch hervor: Sie grenzen sich explizit von religiösen Traditionen ab und eignen sich die Religion individualisiert an.[18] Für die meisten jungen Muslimas bedeute die Verschleierung mehr als bloß eine Familientradition, die sie unverändert fortführen. Viele der in Europa geborenen und sozialisierten Frauen distanzieren sich von den älteren, etwa türkischstämmigen Frauen, die das Kopftuch nur aus traditionellen Gründen, nicht aus religiöser Überzeugung tragen.[19] Oft verhüllen sich jene lediglich oberflächlich, so dass Haaransatz, Hals und Arme unbedeckt bleiben und das Kopftuch lose hinten am Nacken geknüpft ist. Bei den „Neo-Muslimas" wird hingegen nur das Gesicht gezeigt und auch die Schultern sind unter einem Tuch verdeckt. Nachdem sie in vielen Fällen keine ausgeprägte religiöse Erziehung oder Unterweisung genossen haben und die Eltern den Islam kaum praktizierten, eigneten sie sich das religiöse Wissen selbst an und entdeckten erst so ihre Herkunftsreligion wieder. Insbesondere wo die jungen Frauen sich gegen den Willen ihrer Eltern durchsetzen mussten,[20] kann ein von äußerem Zwang freier, bewusster und reflektierter Entscheid für das Kopftuch kaum bezweifelt werden.

Gleichwohl ist das Nötigungsargument nicht als solches widerlegt, nur weil gegenwärtig in den Medien intellektuelle Neo-Muslimas und insbesondere Konvertitinnen ihre freie Entscheidung zur Verschleierung öffentlich glaubhaft machen und auch in den wenigen Studien überrepräsentiert sind. Denn bedeckte Frauen unter äußerem Druck stellen sich kaum für ein Interview zur Verfügung, und die wenigen Bereitwilligen können sich oft nur schwer artikulieren.[21] Auch bei der Konrad Adenauer-Studie zur Erforschung der Motive

[18] Vgl. Sch. Amir-Moazami: Politisierte Religion (2007), S. 28f., 171.
[19] Vgl. ebd., S. 173; F. Jessen/U. v. Wilamowitz-Moellendorff: Das Kopftuch (2006), S. 9.
[20] Vgl. Sch. Amir-Moazami: Politisierte Religion (2007), S. 170; A. Pesch: Das islamische Kopftuch (2010), S. 87.
[21] Vgl. Sch. Amir-Moazami: Politisierte Religion (2007), S. 174.

der Verschleierung waren die Interviewerinnen vorwiegend Studentinnen und haben überdurchschnittlich gebildete junge türkischstämmige Migrantinnen teilweise aus ihrem Umfeld befragt, so dass 43% von ihnen ein Abitur oder einen Hochschulabschluss besitzen.[22] Auf diese Weise kommt es leicht zu einer Verzerrung der Realität der verschleierten Frauen. In Anbetracht der Möglichkeit freiwilliger Verschleierung spricht das Nötigungs-Argument aber nicht gegen das Schleiertragen an sich, sondern nur gegen die Nötigung dazu. Auch wo das Faktum der Nötigung eindeutig vorliegt, verwickelt man sich bei dem sich gegen die Verschleierung der Frauen richtenden Nötigungs-Argument in gewisse Widersprüche:[23] Die Frauen als Opfer ihres Milieus werden für ein Verhalten bestraft, zu dem sie gezwungen werden. Statt sie vor einem Übel zu bewahren, wird den Opfern ein weiteres angedroht bzw. zugefügt. Zur Verantwortung gezogen werden müssten vielmehr die Ehemänner oder die Familien, die sich den juristischen Straftatbestand der Nötigung zuschulden kommen lassen. Ethisch geboten wäre es, allen Muslimas durch Bildung, Selbstbewusstsein und das Kennenlernen alternativer Lebensformen die Chance auf gleichberechtigte Teilnahme am Diskurs und die Bedingungen für Willensfreiheit oder Selbstbestimmung zu verschaffen.

2) Würde-Argument

In großer Nähe zum Nötigungs-Argument steht das Würde-Argument, das allerdings fast ausschließlich auf Formen des Gesichtsschleiers wie Burka und Nikab angewendet wird. Ungeachtet dessen, ob die Frauen dazu genötigt werden oder es freiwillig tun, stelle der Gesichtsschleier eine Entwürdigung der Frau dar. Der damalige französische Staatspräsident Nicolas Sarkozy erklärte vor der Verabschiedung des Burkaverbots: „Es ist unerträglich, dass in unserem Land Frauen in einem Gefängnis aus Stoff leben, ohne eigene Identität und ohne sozialen Kontakt. Das passt nicht zu Frankreichs Bild von der Würde der Frau."[24] Als Begründung des 2010 verabschiedeten Gesetzes las man dann, dass „diese Form des öffentlichen Rückzugs, selbst wenn er freiwillig oder akzeptiert erfolgt (...), offensichtlich eine Verletzung des Respekts gegenüber der Würde der Person"[25] darstelle. Der in ethischen Debatten gern benutzte „Würde"-Begriff ist aber keineswegs klar definiert. Eindeutig stellt der

[22] Vgl. F. Jessen/U. v. Wilamowitz-Moellendorff: Das Kopftuch (2006), S. 15.
[23] Vgl. B. Fateh-Moghadam: Religiös-weltanschauliche Neutralität (2013), S. 15.
[24] Le Figaro, 25.6.2009.
[25] LOI 2010-1192 du 11 octobre 2010 interdisant la dissimulation du visage dans l'éspace public. Exposé des motifs.

Gesichtsschleier eine Verletzung der Würde der Frauen dar, wenn diese vom Staat, der Religionsgemeinschaft oder der Familie mit physischen Strafen oder der Androhung juristischer, sozialer oder göttlicher Strafen zur Verhüllung gezwungen werden. Denn in diesen Fällen wird ihre innere individuelle Würde als Selbstbestimmung oder Willensfreiheit verletzt, d.h. ihr freier Wille wird gebrochen und sie werden nicht als selbstbestimmte Subjekte geachtet. Bestritten wird aber von den Kritikern des Würde-Arguments die Möglichkeit einer „freiwilligen Selbstentwürdigung" durch den freien Entschluss für die Burka, wie sie von den französischen Politikern postuliert wird. Bestehe doch die Würde einer individuellen Person gerade in der autonomen Selbstdarstellung und der freien Entscheidung darüber, wie viel ein Mensch von seinem Körper in der Öffentlichkeit preisgeben will.[26] Ein in vielen europäischen Staaten bereits eingeführtes Burkaverbot verletze die „innere Würde" der betroffenen Frauen daher genauso wie die Vorschrift des Tragens gegen ihren eigenen Willen. Allerdings müssten gemäß dieser Argumentationsweise letztlich sämtliche allgemeinen Normen und Gesetze als Würdeverletzungen verworfen werden, so dass jede Art von normativen Vorschriften illegitim wäre. Es kommt aber offenkundig auf die Gründe und Argumente für die Sollensforderungen an, die im Einzelfall geprüft werden müssen. Moralische und juristische Verbote werden zu Recht nicht als Verletzung der individuellen Würde betrachtet, wenn der Willkürfreiheit des Einzelnen mit Blick auf das Gemeinwohl legitime Grenzen gesetzt werden.

Beim Einwand gegen das Würde-Argument übersieht man grundsätzlich, dass in der Burka-Debatte genauso wie in anderen Ethik-Diskussionen zwischen einer „individuellen Würde" und einer Würde im Gattungssinn oder „vorpersonalen Würde" unterschieden werden muss.[27] Bei dieser „Würde" geht es nicht um bestimmte konkrete Einzelfälle, sondern um das Erscheinungsbild der Frau und ihre Rolle im öffentlichen Leben ganz allgemein: Die Burkaträgerin tritt als eine unförmige phantomhafte Gestalt ohne Gesicht und ohne menschliches Antlitz in Erscheinung. Da sie nicht durch eine bestimmte Figur und individuelle Gesichtszüge erkennbar wird, ist sie nicht identifizierbar (oder höchstens über ihre Stimme) und hat somit für Außenstehende keine Identität. Das Tuch vor ihrem Gesicht schiebt eine Wand zwischen sie und das soziale Umfeld, schafft Misstrauen und erschwert die Kommunikation beträchtlich. Niemand spricht eine vermummte Person an, deren Gesichts-

[26] Vgl. B. Fateh-Moghadam: Religiös-weltanschauliche Neutralität (2013), S. 17f.
[27] Vgl. D. Fenner: Einführung (2010), S. 99, 302f.

ausdruck, momentane Stimmung und Gesprächsbereitschaft man in keiner Weise erahnen kann. Wer sich dergestalt absondert, sich vor fremden Blicken versteckt und sich dem öffentlichen Leben völlig entzieht, büßt etwas von seiner Subjekthaftigkeit, Menschlichkeit und Würde im vorpersonalen Sinn ein. Rein äußerlich wirkt die totale Vermummung, meist in Schwarz oder Blau, gespensterhaft und macht aus dem Menschen etwas Dinghaftes. Ihm fehlen ein Gesicht und eine sich auch körperlich manifestierende Individualität als Basis für eine vertrauensvolle Kommunikation und aktive Beteiligung am gesellschaftlichen Leben. Burkaträgerinnen ist der Weg in die Arbeitswelt und in die Politik versperrt, da in der westlichen Gesellschaft keine strikte Geschlechtertrennung herrscht.

Für die strenggläubigen Burka- oder Nikabträgerinnen selbst stellt die Konzentration auf den Privatbereich allerdings kein Problem dar, weil der häusliche Bereich gemäß traditionellen muslimischen Geschlechtsrollen den Wirkbereich der Frauen darstellt. In verschiedenen Interviews und Talkshows wehrt die Nikabträgerin Nora Illi den Anspruch ab, Frauen müssten einen Beruf haben und beruflich erfolgreich sein, weil die Aufgabe des Brotverdienens nach muslimischem Verständnis dem Mann zukomme.[28] Auch für die meisten der vierzig von Schirin Amir-Moazami in Deutschland und Frankreich befragten kopftuchtragenden Muslimas ist eine klare Trennung in eine für die Frau vorgesehene private und häusliche Sphäre mit der Aufgabe der Kindererziehung und die öffentliche und berufliche Sphäre des Mannes selbstverständlich.[29] Orthodoxe Muslime rechtfertigen die Absonderung der Frauen mit Mohammeds Aussprüchen aus den Hadithen, dass ein Mann nicht allein mit einer Frau sein und eine Frau nicht ohne einen verwandten Mann (Ehemann, Vater, Bruder,...) verreisen darf.[30] Im Koran selbst finden sich bezüglich der Frauen des Propheten die Anweisungen, sie hätten im Haus zu bleiben und fremde Männer dürften sie nur durch einen Vorhang ansprechen.[31] Während orthodoxe Kommentatoren die Frauen des Propheten als Vorbilder für alle anderen Frauen auffassen, gelten aus liberaler Sicht für diese weniger strenge Regeln.

Muslime und andere Kritiker erblicken im Würde-Argument einen unzulässigen „Würdepaternalismus", bei dem genau besehen nicht die Würde der betroffenen Frauen, sondern ein bestimmtes „westliches" Frauenbild geschützt

[28] Vgl. „Club", SFR-TV, 11.5.2010.
[29] Vgl. Sch. Amir-Moazami: Politisierte Religion (2007), S. 199ff.
[30] Vgl. Sahih Bukahar, 4:52:250 und Sahih Muslim 7:3110.
[31] Vgl. Suren 33,33 und 33,53.

werde.[32] Wenn nach der „Würde der Frau" im Sinne des Handlungsspielraums der Frauen in Öffentlichkeit und Gesellschaft gefragt wird, geht es tatsächlich um ein historisch-kulturell geprägtes Frauenbild. Für das von Frauenrechtlerinnen vehement verteidigte „westliche Frauenbild" sprechen aber gute rationale Gründe wie das Diskriminierungs-Argument[33] und die negativen Erfahrungen vieler Generationen unterdrückter Frauen in Europa. Rosemarie Zapfl-Helbling, Präsidentin des Bundes Schweizer Frauenorganisationen „Alliance F", setzt sich im Zeichen der „Würde der Frau" für ein Burkaverbot ein, weil sie Gesichtsschleier als einen „Schlag ins Gesicht" des jahrzehntelangen Kampfes der Frauen für Gleichstellung und gleichberechtigte Teilhabe am öffentlichen und politischen Leben und als „Diskriminierung" erachtet.[34] Durch die Aufklärung und die Französische Revolution wurde zwar im christlich geprägten Abendland ein historischer Prozess der Emanzipation auf verschiedenen Ebenen in Gang gesetzt und es gab erste Ansätze einer Frauenrechtsbewegung. Noch bis ins 20. Jahrhundert waren Frauen aber an den häuslichen Herd gebunden und vom gesellschaftlichen und beruflichen Leben ausgeschlossen. Erst im Laufe des Jahrhunderts eroberten sie sich das Recht auf Erwerbsarbeit und auf ein Studium sowie das Wahlrecht wie die Männer, auch wenn sie noch heute für gleiche Arbeit nicht immer denselben Lohn bekommen. Da jede Veränderung von Rollenmustern eine Umstrukturierung sozialer, institutioneller und rechtlicher Rahmenbedingungen erfordert, ist ein öffentlicher Diskurs über die Rechte und Aufgaben der Frauen in unserer Gesellschaft unabdingbar. So wird gegenwärtig etwa in Deutschland über Maßnahmen zur besseren Vereinbarkeit von Familie und Beruf, über die „Herdprämie" und „Frauenquote" debattiert. Machen sich Frauen aber durch einen Ganzkörperschleier in aller Öffentlichkeit unsichtbar, transportieren sie damit implizite Wertorientierungen hinsichtlich traditioneller Rollenmuster und der Absonderung der Frauen von der Männerwelt. Sie provozieren damit die Kritik und das Entsetzen all derjenigen, die sich für die „Würde der Frau" im Gattungssinn einsetzen und müssen sich diesem Diskurs stellen. Mit dem Pochen auf die „individuelle Würde" und das Menschenrecht auf Religionsfreiheit ist es nicht getan, weil für die Frauen zu viel auf dem Spiel steht. Wird ein konservatives Frauenbild über eine strenge religiöse Erziehung in einem rein muslimischen Umfeld auf die Nachkommen weitergegeben, werden Töchter nicht mehr die Chance zum Gebrauch der hart erkämpften Frauenrechte haben.

[32] Vgl. B. Fateh-Moghadam: Religiös-weltanschauliche Neutralität (2013), S. 18.
[33] Vgl. unten.
[34] Vgl. „Club", 11.5.2010.

Der Streit um die „Würde" der Frau in der Burkadebatte weist aber noch eine sexualethische Dimension auf: Aus muslimischer Sicht hat der Schleier die Funktion, die Haare der Muslima und eventuell Teile des Gesichts als deren weibliche Reize zu verhüllen, damit sie kein Objekt der Begierde der Männer wird. Er signalisiert den Männern, dass die Frau nur mit ihrem (zukünftigen) Ehemann Körperkontakt und eine sexuelle Beziehung haben will. Insbesondere junge und gebildete Muslima schätzen nach eigenen Angaben den Schleier, weil die Verhüllung des weiblichen Körpers die männliche Wahrnehmung von der äußeren Erscheinung auf innere Werte lenke und sie als intellektuelle Wesen wahrgenommen werden.[35] Für sie sind unverhüllte Frauen, die ihre weiblichen Reize und ihre körperliche Schönheit zur Schau stellen, „Sklavinnen des männlichen Blicks" und „Modesklavinnen".[36] Obschon Muslimas nicht direkt von „Entwürdigung" sprechen, wo Frauen von Männern als Objekte sexueller Triebe wahrgenommen oder missbraucht werden, deutet die Rede von unverhüllten Frauen als „Sklavinnen" in diese Richtung. Im Westen gilt zwar das Recht der Frau, sich unverhüllt und halbnackt in der Öffentlichkeit zeigen zu können, grundsätzlich als Errungenschaft der Emanzipation. Gleichwohl werden aber auch von vielen Nichtmuslimas übertriebener Körperkult, Schönheitswettbewerbe und die „Sexualisierung" und „Pornoisierung" westlicher Gesellschaften missbilligt. Insbesondere der Werbe- und Pornoindustrie wirft man eine Verletzung der Würde der Frau vor, weil die Vermarktung und Verdinglichung des weiblichen Körpers hier ihren Höhepunkt findet:[37] Solche Darstellungen suggerieren, Frauen seien konsumierbare, allzeit verfügbare und billig erwerbbare Sexobjekte.

Wie bei der Kritik an Burkas geht es auch in der Pornographie-Debatte nicht um die individuelle „innere Würde" der Pornodarstellerinnen oder Sexanbieterinnen, die ihren Job freiwillig und gegen Bezahlung machen. Vielmehr werden wiederum die von ihnen transportierten Frauenbilder und geschlechtsspezifischen Rollenmuster im Sinne der „vorpersonalen Würde" beanstandet. Denn diese könnten in der Gesellschaft eine respektlose und gewaltbereite Einstellung gegenüber Frauen und eine triebhafte Hingabe an die Sinnlichkeit ohne affektive Bindung der Partner fördern, woran die allermeisten unverhüllten Frauen im Westen genauso wenig Interesse haben wie verschleierte Muslimas. Statt sich vollständig unter einem Tuch zu verbergen, könnten sich

[35] Vgl. Sch. Amir-Moazami: Politisierte Religion (2007), S. 187; A. Pesch: Das islamische Kopftuch (2010), S. 86.
[36] Vgl. Sch. Amir-Moazami: Politisierte Religion (2007), S. 190f.
[37] Vgl. D. Fenner: Einführung (2010), S. 308f.

Muslimas konstruktiv am gesellschaftlichen Diskurs über die Erotisierung des weiblichen Körpers im öffentlichen Raum beteiligen. Rein pragmatisch gesehen vermag eine Muslima im Westen sicherlich mit dezenter Kleidung, ohne Schminke und redegewandt eher auf ihre persönlichen „inneren Werte" oder auf gesellschaftliche Fehlentwicklungen aufmerksam zu machen als mit einem Nikab.

3) Diskriminierungs- und Naturalismus-Argument

Seine Schlagkraft erhält das Würde-Argument erst in Verbindung mit dem *Diskriminierungs-Argument*, das sich auf die bereits erwähnte sexualethische Dimension bezieht: Da nur die Frauen, nicht aber die Männer die Pflicht zur Verschleierung haben und also einseitig nur die weibliche Sexualität sozial kontrolliert wird, sei die Gleichheit und Gleichberechtigung von Mann und Frau nicht gewährleistet. Aus westlicher Sicht erscheint es sexistisch und frauendiskriminierend, dass sich Frauen verhüllen und damit erhebliche Nachteile in Kauf nehmen müssen, um nicht Objekt sexueller männlicher Begierde zu sein, wohingegen die männlichen Akteure frei und unbehelligt herumlaufen dürfen. Es manifestiere sich somit im Gesichtsschleier die Ungleichheit der Geschlechter und die Herabsetzung der Frau, die im Islam weniger Rechte habe als der Mann und von diesem unterdrückt werde.[38] Die Burka sei eine „öffentliche Manifestierung der Zurückweisung der Gleichberechtigung zwischen Frauen und Männern", erklärte die französische Gerichtsbarkeit.[39] Weil die Burka ein „objektiver Ausdruck der Unterordnung unter die männliche Herrschaft" sei, sollte ihr Verbot in Frankreich und Belgien der aktiven Verwirklichung der Gleichheit zwischen Frauen und Männern dienen.[40] Tatsächlich finden sich für die patriarchalischen Familienverhältnisse im Islam zahlreiche Belege im Koran selbst und in der Auslegungstradition. In einer Koranstelle heißt es unmissverständlich, dass Männer den Frauen überlegen sind und ein Ehemann seine Gattin schlagen darf, wenn sie nicht gehorsam und gottesfürchtig ist.[41] Während der Mann mehrere Frauen und auch Nicht-Muslimas heiraten darf, kann die Frau nur einen einzigen Mann heiraten und nur einen Muslim. Nur der Gatte kann die Scheidung nach dreimaliger Wiederholung des Verstoßes seiner Gattin unmittelbar vollziehen, wohingegen

[38] Vgl. J. Ziegler: Das Kopftuchverbot (2011), S. 94f.
[39] LOI 2010-1192 du 11 octobre 2010 interdisant la dissimulation du visage dans l'éspace public. Exposé des motifs.
[40] Vgl. B. Fateh-Moghadam: Religiös-weltanschauliche Neutralität (2013), S. 19.
[41] Vgl. Sure 4,34.

die Frau über einen männlichen Vermittler um die Scheidung bitten und sich mit einem Betrag in Höhe der bezahlten Morgengabe gleichsam „loskaufen" muss.[42] Doch handelt es sich hier wirklich um eine Diskriminierung, wie es sich aus westlicher Sicht darstellt? Denn eine Diskriminierung liegt nur vor, wo jemand ohne sachlich relevanten Grund ungleich behandelt wird. Welche Gründe sprechen aus islamischer Perspektive für die Ungleichheit der Geschlechter?

Für Muslime handelt es sich bei der sozialen und rechtlichen Ungleichbehandlung der Frau keineswegs um eine Ungerechtigkeit oder Diskriminierung. Wie Scheich ABDUL GHAFFAR HASAN in seinem Kompendium *Die Rechte und Pflichten der Frau im Islam* erläutert, sind Männer und Frauen von Gott mit großen Unterschieden in den biologischen Eigenschaften und Gemütsbeschaffenheiten hervorgebracht worden. Die beiden so verschiedenen Geschlechter seien komplementär und ergänzten sich bestens (vgl. 7f.). Mitnichten behandle der Islam die Frau als minderwertiges Wesen, wie der Westen unterstellt. Entsprechend ihrer unterschiedlichen „Natur" habe Gott den Frauen und Männern unterschiedliche Rollen und Aufgaben zugeteilt: Er habe die Männer physisch ausgezeichnet, so dass sie aufgrund ihrer physischen Stärke für den Beruf außerhalb des Hauses besser gerüstet seien (vgl. ebd., 13). Frauen jedoch eigneten sich wegen der biologischen Fähigkeiten des Gebärens und Stillens und ihrer emotionaleren, fürsorglichen und selbstaufopfernden Gemütsverfassung am besten dazu, Kinder großzuziehen und auf die Hausangelegenheiten aufzupassen.[43] Eine inakzeptable Ungerechtigkeit sei jedoch, die Leistung der Frauen für Kinder und Heim gering zu schätzen und von ihnen darüber hinaus eine Tätigkeit außerhalb des Hauses zu erwarten. In der Öffentlichkeit müsse die Frau ihren ganzen Körper mit einem langen äußerlichen Gewand bedecken. Eine Vermischung der Geschlechter außerhalb der nahen Familienbande sei auch mit Schleier nicht erlaubt, weil die Frau eine ständige „Quelle der Verführung" sei und selbst eine „Unzucht der Augen" unbedingt vermieden werden müsse.[44] Die unbändigen sexuellen Triebe der Männer mit ihren „begierigen Augen" und ihrem „Wolfspfeifen"[45] sind aus dieser muslimischen Sicht nur unter Kontrolle zu bringen, wenn man die Sexualität der Frau dem öffentlichen Zugriff durch vollständige Verhüllung entzieht. In einer im Internet publizierten Predigt liest man, es sei ganz

[42] Vgl. Sure 34,229; A. GH. HASAN: Die Rechte und Pflichten der Frau (2013), S. 36f.
[43] Vgl. ebd., S. 12.
[44] Vgl. ebd., S. 25ff.
[45] Ebd., 28.

„natürlich", dass der Körper der Frau ein Mittel zur Verführung des Mannes sei und dass sich der Mann von der Frau angezogen fühle.[46] Man könne einem Mann aber nicht seine „Natur" vorwerfen. Der Frau wird in muslimischen Konzepten der Geschlechtertrennung eine sexuelle Anziehungs- und Verführungskraft zugesprochen, welche die Vernunft des Mannes beeinträchtige und damit letztlich die Ordnung der Gesellschaft gefährde.[47] In einer viel zitierten Hadithe heißt es: „Ein Mann befindet sich nie allein mit einer Frau, ohne dass nicht der Teufel sich als Dritter zu ihnen gesellt."[48]

Obwohl Muslime gern die „Gleichwertigkeit" und „Komplementarität" der Geschlechter im Islam hervorheben und dem westlichen Gleichheits- und Gleichberechtigungsmodell als überlegen gegenüberstellen, vermögen die Gründe für die Ungleichbehandlung kaum zu überzeugen: Die unterschiedlichen Rechte und Pflichten werden mit naturalistischen Argumenten gerechtfertigt, also im Rekurs auf die unterschiedliche „Natur" von Frau und Mann. Eine solche Ableitung eines menschlichen Sollens aus einem faktischen Sein ist in der philosophischen Ethik grundsätzlich als Sein-Sollen-Fehlschluss verpönt. Zudem ist das, was als „Natur" ausgegeben wird, auch beim muslimischen Geschlechterverständnis bereits eine religiös-kulturelle Interpretation und Bewertung: Zweifellos können biologisch bedingt nur Frauen Kinder gebären und sie mögen auch durchschnittlich gefühlsbetonter und fürsorglicher sein. Daraus lässt sich aber nicht ableiten, die Frauen könnten nichts anderes so gut wie das Gebären und Großziehen von Kindern und Männer wären nicht zur Fürsorge für ihre Kinder fähig. Durch veränderte soziokulturelle Rahmenbedingungen wie „Elternzeit" oder „Kitas" haben Mütter in der Berufswelt und alleinerziehende Väter im Westen längst das Gegenteil bewiesen. Anders als zu Mohammeds Zeiten haben Männer wegen ihrer physischen Stärke nur noch in ganz wenigen Berufen biologische Vorteile. Geradezu skandalös ist es, Frauen aufgrund ihrer angeborenen Gemütsverfassung den Verstand abzusprechen und ihrer Zeugenaussage nur halb so viel Wert zuzusprechen wie der eines Mannes, weil sie angeblich die „tiefen Details eines Ereignisses" niemals mit der gleichen Genauigkeit erklären könne.[49] Die naturalistischen Argumente für die Verhüllung der Muslima erweisen sich damit als unhaltbar, schon weil die zugrunde gelegten Pauschalaussagen über die „Natur" von

[46] Vgl. http://www.mosquee-de-paris.org/spip-php?article96, Zugriff 4.9.2008, zit. nach A. Pesch: Das islamische Kopftuch (2010), S. 104.
[47] Vgl. K. Wiese: Grenzen der Religionsfreiheit ausloten (2011), S. 101.
[48] Hadith Thirmidhi.
[49] Vgl. A. Gh. Hasan: Die Rechte und Pflichten der Frau (2013), S. 31f.

Männern und Frauen unzutreffend sind. Statt dass der Mann sich seine eigene Mangelhaftigkeit bei der Triebkontrolle und seine sexuelle Abhängigkeit eingesteht, muss sich die Frau als „Sündenbock" verschleiern und der Kontrolle der Männer unterwerfen. Selbst überzeugt von der Unfähigkeit der Männer zur Triebkontrolle, halten Muslimas die Verhüllung ihrer Weiblichkeit für unabdingbar, um als Frau „Würde" zu erlangen und eine Gleichberechtigung auf geschlechtsspezifischer Ebene herstellen zu können.[50]

Bei der Ungleichbehandlung und Ungleichbewertung der Geschlechter im Islam handelt es sich also tatsächlich um eine Diskriminierung, weil die einseitige Kontrolle der weiblichen Sexualität keinen sachlichen Grund hat. Die muslimische Doppelmoral, der zufolge die zur Treue verpflichteten Frauen sich vor fremden Männern verstecken müssen, die Männer aber zu mehreren Frauen sexuelle Beziehungen haben dürfen, basiert auf einem bedenklichen Naturalismus der Geschlechtlichkeit. Ungerechterweise werden die potentiellen Opfer männlicher anzüglicher Blicke oder sogar sexueller Gewalt anstelle der Täter bestraft bzw. vorsorglich verhüllt. Aus säkularer ethischer Sicht ist entschieden auf die reale Möglichkeit der Selbstbeherrschung der angeblich triebgesteuerten Männer zu pochen, die für sexistische Äußerungen und sexuelle Übergriffe die volle ethische Verantwortung übernehmen müssen. Muslime täten gut daran, die falschen naturalistischen Prämissen wie jene von völlig triebgesteuerten Männern zu verabschieden und die veränderten soziokulturellen Umstände wie die staatlich garantierte Rechtssicherheit und die Vereinbarkeit von Familie und Beruf, weiblicher Attraktivität und gesellschaftlicher Anerkennung zu beachten.

4) Fundamentalismus-Argument

Gemäß dem Fundamentalismus-Argument ist der Schleier kein individueller Ausdruck religiöser Frömmigkeit, sondern ein propagandistisches politisches Zeichen des islamischen Fundamentalismus. Die Mehrzahl der deutschen und französischen Politiker lehnt das Kopftuch als politisches Symbol für fundamentalistische Auffassungen mit öffentlicher Signalwirkung ab.[51] Ziel dieses demonstrativen Aktes sei ein theokratisches Staatswesen, das mit der Demokratie und westlichen Grundrechten unvereinbar sei. Einen eindeutigen politischen Bezug hatte der Schleier zweifellos in der iranischen Revolution, als der

[50] Vgl. F. Jessen/U. v. Wilamowitz-Moellendorff: Das Kopftuch (2006), S. 10.
[51] Vgl. J. Ziegler: Das Kopftuchverbot (2011), S. 93f.; E. Bohlken: Grundlagen (2002), S. 257f.

Wahlspruch der Frauen lautete: „Der Schleier ist unsere Fahne". Auch in unserer Zeit versuchen islamistische Fundamentalisten immer wieder, muslimische Jugendliche im Westen zum Kopftuchtragen zu motivieren.[52] Als im Jahr 2004 in Frankreich das Kopftuchverbot an französischen Schulen in Kraft trat, entführte im Irak eine Gruppe von Islamisten zwei französische Journalisten und forderte die Aufhebung des Kopftuchverbots. Leider liegen keine direkten Erhebungen darüber vor, ob das Tragen eines Kopftuchs in Europa mit einer politischen und fundamental-islamischen Haltung einhergeht.[53] Fest zu stehen scheint aber, dass mit dem Ausmaß an Verhüllung die Orthodoxie und Orthopraxie der Gläubigen zunimmt. In den Medien vertreten Muslimas ohne Kopftuch in der Regel einen liberalen und fortschrittlichen Islam, wohingegen Nikab-Trägerinnen ein extremes und streng am Koran orientiertes Islamverständnis an den Tag legen.[54] Eine möglichst getreue Orientierung an den religiösen Quellen und die Absolutsetzung ihrer Wahrheit und Normativität sind Kennzeichen eines Fundamentalismus im weiten Sinn. Da im „Ur-Islam" Religion und Politik nicht getrennt waren und das islamische Recht als einzig legitime Grundlage für das gesellschaftliche und politische Leben angesehen wurde, dürften für Vollverschleierte „Umma" oder „Gottesstaat" (wenngleich im Westen unerreichbare) Ideale darstellen. Sicherlich ginge es aber zu weit, allen verschleierten Frauen klare politische Absichten und demokratiefeindliche Haltungen zu unterstellen, da sie z.B. auch völlig apolitisch sein können. Unabhängig vom politischen Bewusstsein der Betroffenen ist jedoch die radikale Form des Gesichtsschleiers mit der Verfassungskultur westlicher Demokratien unvereinbar. Denn das Zusammenleben in einer pluralistischen demokratischen Gesellschaft erfordert, dass sich die Bürger mit offenem Antlitz gegenübertreten und sich konstruktiv am öffentlichen Diskurs beteiligen.

5) Integrationsverweigerungs-Argument

Kritiker aller Formen weiblicher Verhüllung begründen ihre Ablehnung damit, es handle sich um einen bewusst vollzogenen demonstrativen Akt einer kulturellen Abgrenzung und ein Zeichen von Integrationsunwilligkeit.[55] Man könnte daher von einem Integrationsverweigerungs-Argument sprechen. Dieser Vorwurf seitens der Mehrheitsgesellschaft ist verbunden mit der Forde-

[52] Vgl. A. Pesch: Das islamische Kopftuch (2010), S. 480.
[53] Vgl. J. Ziegler: Das Kopftuchverbot (2011), S. 86.
[54] Vgl. repräsentativ Saida Keller-Messahli und Nora Illi im SRF Club, 11.5.2010.
[55] Vgl. dazu R. Schieder: Wieviel Religion verträgt Deutschland? (2001), S. 160; E. Bohlken: Grundlagen (2002), S. 258.

rung nach Integration oder Assimilation der islamischen Minderheitskultur. Integration von lateinisch „integratio", „Wiederherstellung einer Einheit", meint soziologisch gesehen den Prozess der Eingliederung zuvor ausgeschlossener Einzelner oder Gruppen in die Mehrheitsgesellschaft. Der Grad an Integration bemisst sich daran, wie gut jemandem die Teilhabe am gesellschaftlichen Leben gelingt und über welchen Zugang er zu gesellschaftlichen Gütern oder Organisationen wie Bildungseinrichtungen, Politik, Arbeits- und Wohnungsmarkt verfügt. Eine gelungene Integration liegt entgegen einer weit verbreiteten Meinung nicht schon vor, wenn Angehörige kultureller oder religiöser Minderheiten die im jeweiligen Land geltenden Gesetze befolgen. So beteuern muslimische Fundamentalisten immer wieder, sie würden europäische Gesetze einhalten, solange sie in der Minderheit sind, wohingegen niemand von ihnen verlangen könne, den Geist dieser Gesetze zu akzeptieren.[56] Um die Segregation von Minderheitskulturen und die Bildung von Parallelgesellschaften zu vermeiden, braucht es aber tatsächlich einen dahinterstehenden „Geist der Gesetze" und einen gesellschaftlichen Zusammenhalt. Zu den Minimalbedingungen für eine soziale und politische Integration gehört die Herstellung einer gemeinsamen Öffentlichkeit, in der dank einer einheitlichen Sprache auf demokratische Weise die Basis des Zusammenlebens gefunden werden kann. Scheren gewisse Bevölkerungsgruppen aus diesem öffentlichen Diskurs auf der zivilgesellschaftlichen und politischen Ebene aus, kann es zu einer Aushöhlung der Demokratie kommen.[57] Im Unterschied zur Assimilation verlangt die Integration zwar nicht die vollständige Anpassung und die Aufgabe der eigenen kulturellen Identität. Notwendig ist aber auch in einer kulturell heterogenen Gesellschaft ein Minimum an kultureller Homogenität, damit alle sich als Teil einer umfassenden sozialen Gemeinschaft empfinden und eine nicht-ethnische „nationale Identität" entwickeln können.

Hinsichtlich der Integrationsfähigkeit oder -willigkeit verschleierter Muslimas ist zunächst festzuhalten, dass sie sehr religiös sind und ihnen das öffentliche Bekenntnis zu ihrer Religion und die klare Erkennbarkeit als Muslima auf der Straße viel bedeuten.[58] Nur der Ganzkörperschleier stellt als eine extreme Form der Kommunikationsverweigerung meines Erachtens eine eindeutige Integrationsverweigerung dar, weil Kommunikation, Auseinandersetzung und die gemeinsame Suche nach einem Grundkonsens Voraussetzungen für gelingende Integration bilden. Eine Frau mit Kopftuch wird zwar faktisch

[56] Vgl. B. Tibi: Leitkultur (2001), S. 3.
[57] Vgl. E. Bohlken: Grundlagen (2002), S. 240f.
[58] Vgl. Sch. Amir-Moazami: Politisierte Religion (2007), S. 175f.

gleichfalls in zahlreichen Lebensbereichen wie Arbeits- oder Wohnungsmarkt mit Integrationshindernissen rechnen müssen. Für solche Integrationsschwierigkeiten kann aber auch die gängige Praxis der Mehrheitsgesellschaft verantwortlich sein, verschleierte Frauen auf ihre islamische Identität zu reduzieren. Grundsätzlich hebt AMARTYA SEN nämlich zu Recht hervor, dass Muslime genauso wie Nicht-Muslime plurale Identitäten annehmen und sich verschiedenen sozialen oder politischen Gruppen zugehörig fühlen können.[59] Anders als deutsche türkischstämmige Muslimas wünschten sich zumindest französische Kopftuchträgerinnen in AMIR-MOAZAMIS Interviews ausdrücklich, in der französischen Gesellschaft als Musliminnen *und* französische Staatsbürgerinnen anerkannt zu werden und am öffentlichen Leben teilnehmen zu können.[60]

Bezüglich der bereits erwähnten jungen Generation der im Westen sozialisierten kopftuchtragenden Muslimas deuten viele Faktoren auf eine gelungene Integration hin: Sie sprechen die Landessprache fließend, sind gut ausgebildet und haben Zugang zu gesellschaftlichen Gütern und Organisationen. Allerdings nimmt das Kopftuch junger Muslimas gerade in Ländern mit starker Stigmatisierung wie in Frankreich gemäß Selbstdarstellungen bisweilen provokativen und „fordernden Charakter" der Abgrenzung von der Mehrheitskultur an.[61] Mit dem auffälligen religiösen Symbol wollen Muslimas zwar aus ihrer eigener Sicht nicht die Werte und Prinzipien der Republik in Frage stellen, sondern vielmehr auf die Probe stellen: Man fordert auch für Muslimas individuelle Menschenrechte wie Selbstbestimmung, Entfaltung der Persönlichkeit und Religionsfreiheit. Bei dieser provokativen Geste scheinen die Frauen aber zu übersehen, dass das Kopftuch die muslimische Ungleichbehandlung der Geschlechter zementiert und damit dem westlichen Prinzip der Gleichstellung der Geschlechter widerspricht (vgl. Diskriminierungs-Argument). Teilweise ganz bewusst wenden sie sich gegen die säkularen Normen des Geschlechterverhaltens und gegen ein säkulares oder laizistisches Umfeld, in dem die Religiosität zunehmend unsichtbar und auf den Privatbereich zurückgedrängt wird.[62] Säkularität und Laizismus werden nur so weit bejaht, als sie ihnen die Ausübung ihrer Religionsfreiheit sichern. Abgelehnt werden Forderungen der „Leitkultur", weltliche Bereiche wie Recht und Moral aus der Bindungskraft der Religion herauszulösen und in diesen „öffentlichen" Bereichen das Aufklärungsprinzip der Vernunft walten zu lassen. Sie verstehen „Laizität" nicht

[59] Vgl. A. SEN: Die Identitätsfalle (2010), S. 8f., 79.
[60] Vgl. SCH. AMIR-MOAZAMI: Politisierte Religion (2007), S. 239.
[61] Vgl. A. PESCH: Das islamische Kopftuch (2010), S. 115.
[62] Vgl. SCH. AMIR-MOAZAMI: Politisierte Religion (2007), S. 175f.

als Verbannung der Religion aus dem öffentlichen Bereich, sondern deuten sie sehr eigenwillig um zum Prinzip der Pluralisierung der Religionen im öffentlichen Raum.[63] Wo das Verschleiern im öffentlichen Raum eine Negierung von nicht-religiösen „weltlichen" Lebensbereichen zum Ausdruck bringt und die islamische Identität aufgrund ihrer Monopolstellung keine eigenständigen selbstverantwortlichen Entscheidungen in politischen und moralischen Fragen zulässt, kann in modernen säkularen demokratischen Gesellschaften von einer Integrationsverweigerung gesprochen werden.

In den Studien zur Motivation weiblicher Verhüllung tritt meines Erachtens als schwerwiegendstes Integrationshindernis zutage, dass der Referenzrahmen im Kampf um Anerkennung letztlich nicht die französische oder nichtmuslimische Öffentlichkeit ist, sondern allein Allah und die muslimische Gemeinschaft gleichsam als seine Repräsentation auf Erden.[64] So können sich Muslimas sogar durch kritische Blicke und Diskriminierungserfahrungen in ihrem Stolz und in ihrem Bewusstsein gestärkt fühlen, Gott zu gefallen, welcher im Jenseits Gerechtigkeit schaffen wird. Im Koran finden sich einige unmissverständliche Aufforderungen an die Gläubigen, Juden und Christen oder allgemein Nicht-Muslime und damit „Feinde" Gottes und der muslimischen Gemeinschaft nicht zu ihren Freunden zu machen.[65] Gemäß der Studie der Konrad Adenauer-Stiftung dient das Kopftuch jungen Muslimas insbesondere dann als Symbol der Abgrenzung gegenüber der nicht-muslimischen Mehrheitsgesellschaft, wenn sie diese als ablehnend empfinden:[66] Viele suchen den Halt, den sie in der Mehrheitskultur nicht finden, in der muslimischen Glaubensgemeinschaft. Je mehr die Aufnahmegesellschaft von ihnen kulturelle Anpassung erwartet, umso mehr reagieren sie mit Trotz und Protest, so dass beide Seiten für das Scheitern der Integration Verantwortung tragen. Diese Mechanismen von Ablehnung und Ausgrenzung seitens der Mehrheitsgesellschaft und trotziger und stolzer Selbstabgrenzung der sich verhüllenden Frauen findet man in französischen Vorstädten genauso wie unter den in Deutschland lebenden 3.2 Mio. Muslimen, von denen 2.5 Mio türkischer Abstammung sind. Von den befragten türkischstämmigen kopftuchtragenden Frauen zwischen 18 und 40 Jahren fühlen sich 71% der Türkei, 43% Deutschland emotional stark oder ziemlich stark verbunden, wobei Mehrfachnennun-

[63] Ebd., 249f.
[64] Vgl. ebd., S. 179f.
[65] Vgl. Sure 3,118 und 5,51/60,13.
[66] Vgl. F. Jessen/U. v. Wilamowitz-Moellendorff: Das Kopftuch (2006), S. 10f.

gen möglich waren.[67] Ähnlich identifizieren sich die von AMIR-MOAZAMI in Deutschland interviewten Muslimas wie selbstverständlich mit der Türkei, zeigen kaum Interesse für das politische Geschehen in Deutschland und heben sich von der übrigen Gesellschaft durch ihr exklusives Muslim-Sein ab. Sie wollen nicht ethnisch als „Türkinnen", sondern religiös als „Muslimas" wahrgenommen werden und fühlen sich von den islamischen Organisationen regelrecht „aufgefangen".[68] Vor diesem Hintergrund erscheint das islamische Kopftuch zusammen mit einer zunehmenden Religiosität und der prioritären Ausrichtung auf Allah und die muslimische Gemeinschaft als eines von mehreren Symptomen eines klaren Abgrenzungswunsches gegenüber der nichtmuslimischen Mehrheitskultur und des Ignorierens der gemeinsamen Verantwortung für die Regelung weltlicher Bereiche.

3. Fazit

Da es verschiedene Formen des muslimischen Schleiers gibt und seine Bedeutungen oder Funktionen auf individueller, sozialer und politischer Ebene im Einzelfall stark differieren können, ist eine allgemeine und einfache Antwort auf die Streitfrage nach seiner ethischen Bewertung kaum möglich. Lediglich für ein Verbot des Tragens von Burkas und Nikabs in modernen westlichen Demokratien scheinen mir die Argumente stark genug zu sein: Werden Frauen unter dem Druck ihrer Ehemänner, Familien und religiösen Gemeinschaften zur Vollverschleierung genötigt, beraubt man sie zweifellos grundlegender Freiheitsrechte und der Chancen auf eine gleichberechtigte Teilnahme am öffentlichen Leben. Aber auch wo die Muslimas die Freiwilligkeit ihres Entschlusses betonen und sich auf eine persönliche Abmachung mit Allah berufen, stellt diese radikale Form des Unsichtbarmachens und der Kommunikationslosigkeit der Frau in der Öffentlichkeit eine Verletzung der „Würde" der Frau im Gattungssinn dar. Denn mit der impliziten Befürwortung eines traditionellen, die Frau auf den häuslichen Bereich beschränkenden Rollenbildes wird der in Europa von Generationen von Frauen geführte Kampf für Gleichberechtigung von Mann und Frau in allen Lebensbereichen konterkariert. Ethisch zu erwarten ist von Muslimen in westlichen Gesellschaften die Reflexion auf Sinn und Zweck der Vollverschleierung, die damit transportierten Wertorientierungen und die negativen Folgen für das menschliche Zusam-

[67] Vgl. ebd., S. 18f.
[68] Vgl. SCH. AMIR-MOAZAMI: Politisierte Religion (2007), S. 24f., 225ff., 236f.

menleben. Der Einwand der Verbotsgegner, viele Muslimas würden dann gar nicht mehr das Haus verlassen können, erinnert an erpresserische Drohungen und macht eigentlich nur den Ernst der Lage der Frauen deutlich. Mit welchen flankierenden Maßnahmen solche unerwünschten Konsequenzen eines Verbots verhindert werden können, ist eine wichtige weiterführende Frage der Implementierung eines ethischen oder rechtlichen Verbots. Möglichkeiten wären z.B. religiöse Bildung und Vermittlung religiöser Kompetenzen schon früh in der Schule oder in Kursen für Einwanderer.

Auch das Kopftuchtragen zur Verdeckung des angeblich erotisierenden Frauenhaars wird oft mit klischeehaften naturalistischen Vorstellungen von triebgesteuerten und zur Selbstkontrolle unfähigen Männern begründet, die dringend hinterfragt werden müssten. Sofern es sich bei Kopftüchern um religiöse Symbole handelt, die anders als Gesichtsschleier die Qualität zwischenmenschlicher Beziehungen nicht beeinträchtigen, fallen sie zwar grundsätzlich in den Bereich des ethisch Erlaubten. Es bleibt aber die Aufgabe einer kritischen Öffentlichkeit, die insbesondere bei größeren muslimischen Gemeinschaften vorhandene Gefahr eines religiösen Fundamentalismus und einer Separation von der westlichen Kultur im Auge zu behalten. Als Faustregel scheint angesichts der leider noch unzulänglichen empirischen Datenlage gelten zu können, dass das Ausmaß an Verhüllung ein Gradmesser für Orthopraxie und ein zunehmend streng am Koran orientiertes Islamverständnis ist. Im Fall einer fundamentalistischen Orientierung an religiösen Geboten und der Verabsolutierung der religiösen Identität in stolzer oder trotziger Abhebung gegenüber den Ungläubigen sind Freundschaften mit Nichtmuslimen und eine Integration in die Mehrheitsgesellschaft kaum mehr möglich. Ein Minimum an kultureller Homogenität und das Zugehörigkeitsgefühl zur größeren Gemeinschaft einer Nation sind aber notwendig, um eine Segregation von Minderheitskulturen und eine Aushöhlung der Demokratie zu verhindern. Genauso wie in allen anderen religiösen Konflikten ist religiöse Toleranz gegenüber den als falsch erachteten religiösen Praktiken daher unzureichend. Um dauerhaft in Frieden miteinander zu leben, braucht es vielmehr ein Aufarbeiten und Reflektieren der im Hintergrund stehenden eigenen religiösen und kulturellen Menschenbilder und Ideale wie die Rolle der Frau, Demokratie, Würde oder Geschlechtertrennung und eine gemeinsame Auseinandersetzung über das Gemeinwohl und die Ziele der gesellschaftlichen Entwicklung. In Talkshows und öffentlichen Diskussionen über den muslimischen Schleier wäre ein höheres Reflexions- und Argumentationsniveau allein dadurch erreichbar, dass die verwendeten Schlagworte und Begriffe jeweils klar defi-

niert, die Argumente systematisiert und die Grundlagen der eigenen moralischen Überzeugung dargelegt würden.

Zusammenfassung

FENNER, DAGMAR: **Kopftuchstreit und Burkaverbot. Eine Analyse der Argumente gegen den muslimischen Schleier.** ETHICA 23 (2015) 1, 13–37

Das Zeigen religiöser Symbole ist zwar grundsätzlich durch die in der Europäischen Menschenrechtskonvention geschützte Religionsfreiheit garantiert. In Europa gibt es aber zunehmende Widerstände gegen das offensive Auftreten der erstarkenden islamischen Religion in der Öffentlichkeit, vor allem bezüglich der mächtigen Moscheen mit hohen Minaretten oder der Verschleierung der Muslimas. Insbesondere der Ganzkörperschleier stellt die religiöse Toleranz westlicher liberaler Demokratien auf die Probe und stößt auf viel Kritik in der Bevölkerung. Ein Burkaverbot gibt es bereits in Belgien, Spanien, Frankreich und den Niederlanden. Die Debatten werden aber teilweise sehr emotional geführt und es bleibt bei vagen Schlagworten wie „Würdeverletzung" oder „Integrationsverweigerung". Der Beitrag setzt sich zum Ziel, die Argumente gegen das Tragen eines muslimischen Kopftuchs oder einer Vollverschleierung zu systematisieren und nüchtern und kritisch zu analysieren. Es geht letztlich um die Frage nach der ethischen (und rechtlichen) Legitimierbarkeit der Grenzen der Religionsfreiheit.

Burkaverbot
Ganzkörperschleier
Islam
Kopftuchstreit
Religion
Religionsfreiheit
Religiöse Toleranz

Summary

FENNER, DAGMAR: **Headscarf conflict and burqa ban – an analysis of the arguments against the Islamic headscarf.** ETHICA 23 (2015) 1, 13–37

The presentation of religious symbols is definitely guaranteed by the freedom of religion as embedded in the European Convention for the Protection of Human Rights. However, in Europe resistance is increasing to the offensive presence in the public of the Islamic religion gaining more and more strength, which is above all expressed by gigantic mosques with their tall minarets or by yashmaked Muslim women. The religious tolerance of liberal democracies in the West is particularly tried and severely criticized in the population. A burqa ban already exists in Belgium, Spain, France and the Netherlands, but the debates about it are very emotional and exhaust themselves in rather vague buzz words such as "violation of dignity" or "refusal of integration". The aim of this article is to systematize the arguments against wearing an Islamic headscarf or a full-body veil and objectively and critically analyse them. Finally, the question is the ethical (and juridical) legitimacy of the limits of religious freedom.

Burqa ban
freedom of religion
full-body veil
headscarf conflict
Islam
religion
religious tolerance

Literatur

Amir-Moazami, Schirin: Politisierte Religion. Der Kopftuchstreit in Deutschland und Frankreich. Bielefeld: transcript, 2007.
Bohlken, Eike: Grundlagen einer interkulturellen Ethik. Perspektiven der transzendentalen Kulturphilosophie Heinrich Rickerts. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002.
Fateh-Moghadam, Bijan: Religiös-weltanschauliche Neutralität und Geschlechterordnung: Strafrechtliche Burka – Verbote zwischen Paternalismus und Moralismus. Preprints and Working Papers of the Center for Religion and Modernity. Münster: Westfälische Wilhelms-Universität Münster, 2013; https://www.unimuenster.de/imperia/md/content/religion_und_moderne/preprints/crm_working_paper_2013_02_fateh-moghadam.pdf
Fenner, Dagmar: Einführung in die Angewandte Ethik. Tübingen: Francke, 2010.
Hasan, Scheich Abdul Ghaffar: Die Rechte und Pflichten der Frau im Islam, http://www.iid-alraid.de/Deutsch/PDF/rechtefrau.pdf, Abruf vom 9.9.2013.
Jessen, Frank/Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von: Das Kopftuch – Entschleierung eines Symbols?, hrsg. von Konrad Adenauer-Stiftung, in: Zukunftsforum Politik, Nr. 77, 14.9.2006, unter: http://www.kas.de/wf/doc/kas_9095-544-1-30.pdf
Kaddor, Lamya: Warum das islamische Kopftuch obsolet geworden ist. Eine theologische Untersuchung anhand einschlägiger Quellen, in: Thorsten Gerald Schneiders (Hrsg.): Islamverherrlichung: wenn die Kritik zum Tabu wird. Wiesbaden: VS, Verl. für Sozialwiss., 2010, S. 131–157.
Klöcker, Michael/Tworuschka, Udo (Hrsg.): Ethik der Weltreligionen. Ein Handbuch. Darmstadt: Wiss. Buchges., 2005.
Pesch, Andreas: Das islamische Kopftuch als Gegenstand der Religionspolitik in Frankreich. Ein Deutungsstreit, seine Akteure, Bedingungen und Folgen, Inauguraldissertation der Universität Heidelberg, 2010.
Schieder, Rolf: Wieviel Religion verträgt Deutschland? Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001.
Schneiders, Thorsten Gerald: Islamfeindlichkeit – Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen. Wiesbaden: VS, Verl. für Sozialwiss., 2009.
Sen, Amartya: Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt. München: Beck, 2007.
Tibi, Bassam: Fundamentalismus im Islam. Eine Gefahr für den Weltfrieden? Darmstadt: Wiss. Buchges., 2002³.
— Leitkultur als Wertekonsens. Bilanz einer missglückten deutschen Debatte, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 1-2/2001, http://www.bpb.de/apuz/26535/leitkultur-als-wertekonsens?p=all
Wiese, Kirsten: Grenzen der Religionsfreiheit ausloten. Zur Diskussion um Kopftuch- und Burka-Verbote in Deutschland und Europa, in: Elke Ariens/Helmut König u.a. (Hrsg.): Glaubensfragen in Europa. Religion und Politik im Konflikt. Bielefeld: transcript, 2011, S. 87–126.
Ziegler, Janine: Das Kopftuchverbot in Deutschland und Frankreich. Ein Beitrag zur Interpretation der deutschen und französischen Islam-Politik. Paderborn: Schöningh, 2011.

Prof. Dr. Dagmar Fenner, Philosophisches Seminar,
Steinengraben 5, CH-4051 Basel
Dagmar.Fenner@unibas.ch

INFORMATIONSSPLITTER

„Bauch-Miete-Tourismus" in Thailand vor dem Aus?

Nachdem im vergangenen Jahr mehrere Leihmutterschaftsskandale das beliebte Tourismusziel Thailand erschütterten, hat die militärische Übergangsregierung Ausländern nunmehr per Gesetz verboten, thailändische Frauen als Leihmütter zu engagieren. Wie ein Parlamentarier erklärte, soll damit unterbunden werden, dass die Bäuche von Thailands Frauen zu den „Bäuchen der Welt" werden. Ausnahmen gibt es nur für Paare, bei denen zumindest ein Partner aus Thailand kommt. Eventuell von diesen beschäftigte Leihmütter müssen zudem mindestens 25 Jahre alt sein.

Aufgeschreckt wurden die Beamten durch den Fall eines reichen Japaners, der mehrere Kinder von thailändischen Leihmüttern austragen ließ. DNA-Tests hätten laut Behörden ergeben, dass der Mann der leibliche Vater von mindestens 15 Babys ist, was von diesem auch nicht bestritten wird. Die Babys und Kleinkinder wurden in einer Wohnung in Bangkok in der Obhut von Kindermädchen vorgefunden.

Das Schicksal des kleinen Gammy, der im August 2014 mit Down-Syndrom und einem Herzfehler zur Welt gekommen war, führte schließlich zu schärferen Kontrollen bei der kommerziellen Familiengründung. Der Kleine war aufgrund seiner Behinderung offensichtlich von einem australischen Ehepaar bei seiner thailändischen Leihmutter zurückgelassen worden, während die gesunde Zwillingsschwester mit ihren juristischen Eltern die Reise nach Australien antrat. Die 21-jährige Leihmutter erhielt nach eigenen Angaben umgerechnet 11.000 Euro für die Befruchtung ihrer Eizelle.

Nicht alle sehen das Gesetz, das die florierenden Geschäfte mit thailändischen Leihmüttern eindämmen soll, jedoch positiv. Man befürchetet, dass so eine Nische für illegale Leihmutterschaften eröffnet werde. Frauen würden sich weiterhin für das Austragen fremder Kinder zur Verfügung stellen – unter den neuen Gegebenheiten allerdings illegal und auf dem Schwarzmarkt.

ETHICA 23 (2015) 1, 39–60

HANS J. MÜNK

WAS HEISST SÄKULARES DENKEN?

Prof. em. Dr. Hans J. Münk, Jg. 1944, Philosophische und theologische Studien an den Universitäten Freiburg i. Br. und Gregoriana/Rom, Promotion (Dr. theol.) 1983, Habilitation 1986; ab 1987 o.Prof. für Theologische und Philosophische Ethik an der Theologischen Fakultät Luzern. Die Schwerpunkte der wissenschaftlichen Veröffentlichungen liegen teils auf historischem Gebiet (Beziehung der Theologischen Ethik zu philosophischen Strömungen, insbesondere zur Ethik Kants), teils im Bereich aktueller ethischer Brennpunkte (ethische Fragen der Technik, der Medizinischen Ethik, der Wissenschaftsethik; Ökologische Ethik; ethische Grundlagen und Dimensionen einer nachhaltigen Entwicklung, interreligiöse und Menschenrechtsethik).
Seit August 2009 als Ordinarius und Institutsleiter an der Universität Luzern emeritiert; (2008–2011) Mitglied der „Eidgenössischen Ethikkommission für die Biotechnologie im Außerhumanbereich" (EKAH); Lehrvertretung im Fach Christliche Sozialethik an der Ludwig-Maximilians-Universität München (SS 2011 und WS 2011/12).

Veröffentlichungen u.a.: *Der Freiburger Moraltheologe Ferdinand Geminian Wanker und I. Kant* (1985); *Die Christliche Ethik vor der Herausforderung durch die Gentechnik* (1991); *Verantwortung in Wissenschaft und Forschung* (1993); *Die somatische Gentherapie in der Diskussion* (1996); *Nachhaltige Entwicklung und Soziallehre* (1998); *Christliche Sozialethik vor den Herausforderungen einer nachhaltigen Entwicklung in einer globalisierten Welt* (2001); *Schöpfung, Theologie und Wissenschaft* (2006); *Die Theologie im interreligiösen Menschenrechtsdialog [Theologie und Menschenrechte]* (2008); *Wann ist Bildung gerecht?* (2008); *Der lange Schatten des Nominalismus* (2010).

Zu ausführlichen bibliografischen Angaben vgl.
www.unilu.ch/fakultaeten/tf/institute/institut-fuer-sozialethik-ise/mitarbeitende

1. Einleitung

Die im Juli 2009 erschienene Sozialenzyklika *Caritas in Veritate* (CV) fand – weit über die katholische Welt hinaus – ein ebenso lebhaftes wie geteiltes Echo. Unter den interessierten außertheologischen Publikationsmedien befanden sich auch so säkulare Organe wie das „Wiener Jahrbuch für Philosophie", in dem sich der Freiburger Soziologe Günter Dux ausführlich mit diesem

Text kirchlicher Sozialverkündigung auseinandersetzte.[1] Kritisch wurde hier Papst Benedikt xvi. eine Weltsicht vorgehalten, die „dem Verständnis einer säkular gewordenen Welt, einer säkular gewordenen Sozialwelt insbesondere, nicht mehr zu integrieren ist"[2]. Über fünzigmal betont Dux, wie sehr diese Enzyklika doch *das* säkulare Denken verkenne und verfehle.

Ein solches Urteil wäre, wenn es denn zuträfe, für eine Sozialenzyklika ziemlich verheerend, wenden sich doch solche Weltrundschreiben seit der berühmten „Friedensenzyklika" Johannes xxiii. ausdrücklich an „alle Menschen guten Willens"[3]. Dux lässt seine Leserschaft nicht im Unklaren darüber, was nach ihm als „das säkulare Verständnis des Universums" zu gelten hat: „Säkular gewordene Welt will sagen: Was immer im Universum vorgefunden wird und geschieht, wird durch dessen immanente Bezüge bestimmt und muss aus den ihm immanenten Bezügen auch seine Erklärung finden."[4] Solche Formulierungen lassen schnell den Eindruck aufkommen, dass hier nicht nur deskriptiv gesprochen wird. Für die christliche Theologie wird man folgern müssen, dass ihre Aussagen von einem säkularen Standort aus nachvollziehbar zu sein haben. Sonst ziehen sie sich das Verdikt des „Unzeitgemäßen"[5] zu, und das kann wohl in einem solchen Kontext schwerlich nur deskriptiv gemeint sein.

Umgekehrt kommt die Forderung nach Zeitgemäßheit keineswegs nur „von außen": Regelmäßig erscheint z.B. in theologischen Schriften die Forderung bzw. Erwartung einer *Anschlussfähigkeit theologischer Argumente* an säkulares Denken. Neben Anschlussfähigkeit und Rezeption lässt eine Anzahl verwandter Begriffe und Konzepte (z.B. Übersetzung, Vermittlung, Integration, Entsprechung, Konvergenz u.a.[6]) erkennen, dass die Frage der angemessenen

[1] Vgl. G. Dux: Unzeitgemäßheit (2010), S. 87–104. Zu einem umfassenderen Überblick über zahlreiche Reaktionen und Kommentare zu CV vgl. die Beiträge in J. Althammer (Hrsg.): Caritas (2013).

[2] Ebd., S. 88f.

[3] Johannes xxiii: *Pacem in Terris* (1963), S. 241.

[4] G. Dux: Unzeitgemäßheit (2010), S. 92 (im Original hervorgehoben).

[5] Ebd., S. 87.

[6] Vgl. z.B. H. Kress: Gemeinsame Erklärungen (2001), S. 121, 130. Sogar von einer doppelten Anschlussfähigkeit ist in einer 2013 erschienenen Habilitationsschrift über die Menschenrechte die Rede. Gemeint ist ein Begründungsmodell für Menschenrechte, an das sich sowohl ein säkulares wie ein christlich-theologisches Menschenrechtsverständnis anschließen können sollten. Der vorgeschlagene Begründungsansatz ist indes bereits in der säkularen Sphäre zu verorten, insofern er den Kriterien einer ‚rationalen Moral' (P. Koller) entsprechen soll; vgl. P.G. Kirchschläger: Menschenrechte (2013), S. 132–154, 294f., 305, 311 (zit. Koller, S. 135). Ferner vgl. M. Vogt et al.: Theologien (2013), S. 13; W. Lesch: Übersetzungen (2013). K. Hilpert bestimmt das Verhältnis zwischen dem biblischen Topos der Gottebenbildlichkeit und der säkularen Rede von der Menschenwürde als Entsprechung [K. Hilpert: Die Menschenrechte (1991), S. 189]; M. Heimbach-Steins [Biblische Hermeneutik (2013), S. 129–145, 130]

Bezugnahme auf säkulares Denken und Wissen heute zumindest ein sehr präsentes Thema in theologischen Disziplinen darstellt. Selbstverständlich ist es nicht völlig neu; aus der jüngeren Vergangenheit der Moraltheologie sei nur an die Debatte zwischen den Vertretern einer „autonomen Moral im christlichen Kontext" und einer glaubensethischen Richtung erinnert; hier war der Verweis auf *die* (!) säkulare Moral beliebt als Vergleichs- bzw. Kontrastfolie für spezifische Aspekte des Propriums einer christlichen Ethik.[7]

In keinem Verhältnis zur Häufigkeit der Nennung dieser Thematik steht hingegen die Beschäftigung mit der Frage, was solche Anschlussfähigkeit an säkulares Denken denn nun näherhin meint oder – anders gewendet – worin denn eigentlich das Kriterium oder die Kriterien einer erfolgreichen Berücksichtigung säkularer Aspekte in einem theologischen (z.B. in einem christlich-sozialethischen Kontext) besteht bzw. bestehen.

Die folgenden Überlegungen stehen weithin unter dem Vorzeichen dieser methodischen und semantischen Fragestellung. Es wird grundsätzlich angefragt, ob und (wenn ja) wie die Forderung nach einer Vermittelbarkeit mit säkularem Denken genauer vorzustellen ist und welche Probleme damit verbunden sind.

Dabei spielt die Bezugnahme auf die neuere Säkularisierungsforschung eine wesentliche Rolle; zu ihren Chrarakteristika ist eine ausgeprägte Interdisziplinarisierung zu zählen.[8] Interdisziplinäre Verständigung verlangt zunächst, verschiedene Disziplinensprachen untereinander möglichst weitgehend „übersetzungsfähig" zu machen. Dazu sind notwendigerweise tragende Begriffe und Theoriekonzepte der beteiligten Disziplinen zu klären und es ist zu fragen, inwieweit sie allenfalls für Übersetzungsziele dieser Art geeignet sein können.

In unserem Zusammenhang ist auf das Verständnis von ‚säkular' und ‚Säkularisierung' einzugehen (2). Dabei ist schon vorab festzuhalten, dass ‚säkular' und ‚säkularisiert' nicht einfach gleichbedeutend sind. Es besteht jedoch ein wichtiger Zusammenhang, insofern Säkularisierung eine Veränderung in Richtung auf das Säkulare bzw. Säkularität meint, d.h. Säkularisierung ist durch Säkularität gleichsam „imprägniert". Zugleich soll auf neue sozialwissenschaftliche Versuche zur Vermeidung herkömmlicher Engführungen ein-

hebt die universale Gesprächsfähigkeit bzw. Kommunikabilität theologischer Argumentation hervor.

[7] Vgl. z.B. H. Weber: Säkulare Moral (2000), S. 363–374. Die Rezeption philosophischen Gedankenguts ist in der Theologie gewiss uralt, fand aber über lange Zeiträume nicht unter eigentlichen Säkularisierungsbedingungen statt.

[8] Vgl. z.B. die Beiträge in: K. Gabriel et al. (Hg.): Umstrittene Säkularisierung (2012).

gegangen werden. Daraus ist in einem Zwischenergebnis ein erstes Fazit für die Frage der Anschlussfähigkeit (bzw. der genannten Synonyma) zu ziehen (3). Die in diesem Zwischenschritt formulierte Hauptthese soll sodann anhand eines konkreteren Beispiels (globale Gerechtigkeit) weiter zugespitzt werden (4). Die Schlussfolgerungen (5) werden die mit der Säkularitätsterminologie verbundenen Probleme und Grenzen abschließend festhalten.

Dabei muss ich mich nicht nur aus Raum-, sondern auch aus Kompetenzgründen auf eine katholisch-theologische Perspektive beschränken. Weitere Einschränkungen betreffen den berücksichtigten Sprachraum und die notwendige Auswahl aus dem immensen Gesamtspektrum.

2. Klärungen zu zentralen Begriffen und zu Fragen der Theorie

2.1 Säkular, Säkularität, Säkularisation, Säkularisierung, Säkularismus

Für die Thematik dieses Beitrags ist jene Verwendungsweise einschlägig, in der einer Bedeutungsverschiebung Rechnung getragen wird, „die sich vom lateinischen Wort *saeculum* als Bezeichnung für ‚Zeitalter' hin zu *saeculum* (‚diese Welt') und *saecularis* (‚weltlich') vollzogen hat".[9] Die Verwendungskontexte lassen regelmäßig eine Bipolarität erkennen: ‚säkular/weltlich' wird in Abgrenzung zu ‚geistlich/kirchlich/religiös' gebraucht. Das Adjektiv ‚säkular' dient in einem weiten Sinn häufig als Synonym von ‚nicht-religiös'. Dass damit in unseren Breitengraden überwiegend ‚nicht-christlich' bzw. ‚nicht-theologisch' assoziiert wurde, ist aus der älteren Säkularisierungsdiskussion wohlbekannt, dürfte inzwischen aber weniger strikt gelten. Wenn in der Gegenwart unter dem Vorzeichen einer beschleunigten Globalisierung auch hier eine gewisse Entgrenzung, z.B. eine Einbeziehung von nicht-christlichen Religionen, zu beobachten ist, so ergibt sich eine kaum noch überschaubare Steigerung der Problematik. Dafür sorgen zunächst schon die notorischen Definitionsprobleme von Religion.[10]

An diesen Problemen partizipiert selbstredend auch das Bedeutungsspektrum des Substantivs ‚Säkularität', mit dem (bzw. mit dem Adjektiv ‚säku-

[9] B. Krause: Religion (2012), S. 41.

[10] Vgl. z.B. B. Krause: Religion (2012), S. 31–46. In der Frage einer global bedeutsamen Säkularisierung sowie einer grundsätzlichen Universalität der Unterscheidung von ‚säkular/religiös' stütze ich mich auf C. Kleine: Zur Universalität (2012), S. 65–77 sowie auf T. Asad: Säkularisierung (2011), S. 344–347, und R. Wielandt: Säkularisierung (2004), S. 787f. Zur abweichenden Situation auf dem indischen Subkontinent vgl. G. Evers: Säkularismus (2012), S. 481ff.

lar') dann – allgemein gesprochen – kirchenferne oder erklärtermaßen auch religionslose Weltanschauungen angesprochen werden, deren grundlegende Lebensorientierungen bzw. lebenstragende Überzeugungen sich als völlig weltimmanent und ausschließlich diesseitszentriert verstehen.[11]

Säkularität muss jedoch nicht zwingend in einem transzendenzabweisenden Sinn verstanden werden: Im Gefolge einer entsprechenden Deutung von Säkularisierung kann säkular/Säkularität auch als theologiekompatibel oder sogar theologie-entsprechend gedeutet werden. In katholischer Perspektive ist dafür das Stichwort der im 2.Vatikanischen Konzil explizit anerkannten richtigen Autonomie der irdischen Wirklichkeiten aufschlussreich. Protestantischerseits ist insbesondere auf berühmte Beispiele aus den Säkulariserungstheologien zu verweisen.[12]

Säkularisierung nimmt seit dem 19. Jahrhundert zunehmend – vor allem in der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung – die Grundperspektive einer tendenziell umfassenden, grundsätzlichen „Verweltlichung" im Sinne einer geschichtsphilosophischen Gesamtdeutung auf; mit Säkularisierung kann nunmehr das Verhältnis von Christentum und Kirche einerseits zur Epoche der Moderne andererseits so thematisiert werden, dass diese Begriffsbildung als „Kurzformel für die veränderte Rolle des christlichen Glaubens in der Moderne"[13], als umfassende zeitdiagnostische und kulturhermeneutische Deutungskategorie also, zu fungieren begann. Diese Verschränkung mit der Moderne findet auf verschiedenen Ebenen ihren Ausdruck: in Prozessen der Entkirchlichung oder gar Entchristianisierung, der Individualisierung sowie der Entstaatlichung und Privatisierung von Religion überhaupt. Regelmäßig wurde ein Zusammenhang mit soziologischen Ausdifferenzierungstheorien der eigenständig gewordenen gesellschaftlichen Funktionssysteme hergestellt. Allerdings setzt an dieser Stelle auch eine in den letzten Jahren verstärkte Kritik an.[14]

Als sehr hilfreich erwies sich folgende, auf José Casanova zurückgehende dreifache Differenzierung: Säkularisierung als Ausdifferenzierung von re-

[11] Unter dem Label ‚Säkularität' werden z.B. die empirisch erfassbaren Auswirkungen einer staatsatheistisch orientierten Politik beschrieben; vgl. M. Wohlrab-Sahr et al.: Forcierte Säkularität (2009). Weltanschauung verstehe ich im Sinne des deutschen Verfassungsrechts (vgl. Art. 140 GG i.V. Art. 137 WRV).

[12] Vgl. Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* (1965), Art. 36. Für die protestantische Theologie vgl. insbesondere F. Gogarten: Verhängnis (1958).

[13] U. Ruh: Säkulariserung (1999), S. 1467.

[14] Vgl. B. Krause: Religion (2012), S. 31–44. Dezidiert zurückgewiesen wird ein notwendiger oder automatischer Zusammenhang zwischen Moderne bzw. Modernisierung und Säkularisierung von H. Joas: Glaube(2013), S. 23–42.

ligiöser und weltlicher Sphäre (1) sowie als Schwächung oder Niedergang religiöser Überzeugungen und Lebensweisen (2) und als Beschränkung von Religion auf den Privatbereich (3).[15]

CHARLES TAYLOR bezieht sich in seinem viel diskutierten, monumentalen Werk *Ein säkulares Zeitalter* explizit auf CASANOVAS Werk, orientiert sich indes primär an seinem Leitgedanken vom „Aufstieg der säkularen Option"; dabei verwendet er die Begriffe Säkularisierung/säkularisiert tendenziell synonym mit Säkularität/säkular, wodurch bekräftigt wird, dass Letztere ihre Pointierungen von Ersterer beziehen. Näherhin formuliert er folgende Trias: „Säkularität 1" definiert er „durch Bezugnahme auf das Öffentliche, bei der es „keinen Gott mehr und keinen Hinweis auf letzte Realitätsgründe (gibt)"; „Säkularität 2" besteht darin, „dass der religiöse Glaube und das Praktizieren der Religion dahinschwinden"; „Säkularität 3" thematisiert den entsprechenden Wandel, „der von einer Gesellschaft, in der es praktisch unmöglich war, nicht an Gott zu glauben, zu einer Gesellschaft, in der dieser Glaube auch für besonders religiöse Menschen nur *eine* menschliche Möglichkeit neben anderen ist"[16], führte.

Der auf die gleiche sprachliche Wurzel zurückgehende Begriff „Säkularisation" ist im Wesentlichen ein politisch-rechtlicher und historischer Terminus technicus, der sich auf die „ohne kirchliche Erlaubnis durch staatliche oder öffentliche Gewalt vollzogene Einziehung von Vermögen (...), Sachen, Territorien oder Institutionen aus kirchlicher Herrschaft und kirchlichem Gebrauch zu profanen Zwecken"[17] bezieht.

Säkularismus hingegen bezieht sich in der deutschsprachigen Diskussion regelmäßig auf eine kämpferisch-antikirchlich auftretende, „ausschließlich diesseitig-materielle Lebenshaltung"[18].

Während Säkularismus als transzendenzverschlossene Kategorie in christlich-theologischer Perspektive selbstredend auf Kritik stößt, konnten Teile der Theologie in der Nachkriegszeit Säkularisierung sogar als legitime Folge des

[15] Vgl. J. CASANOVA: Religion (2010); vgl. ferner B. KRAUSE: Religion (2012), S. 64–70.

[16] CH. TAYLOR: Säkulares Zeitalter (2012), S. 13, 14f.; „Säkularität 3" als „Aufstieg der säkularen Option" ist – im Vergleich zu CASANOVA – das eigentlich neue Element in TAYLORS Differenzierung [vgl. auch H. JOAS: Glaube (2013), S. 227].

[17] H. RAAB: Säkularisation (1969), S. 353. Zu weiteren Facetten, z.B. ordensrechtlicher Art, vgl. CH. SCHULTE/R.SEBOTT: Säkularisierung (1999), S. 1469–1473.

[18] U. RUH: Säkularisierung (1999), S. 1467; *secularism* im angloamerikanischen Raum wird nicht selten weniger strikt verstanden. Säkularismus ist nicht zu verwechseln mit Laizismus (*laicité*), der – ausgehend von Frankreich – in einer Reihe von kulturell-religiös anders geprägten Ländern (z.B. Türkei) eine gewisse Wirkung entfaltete.

Christentums positiv deuten. Diese letztere Sichtweise ließ sich freilich auch im Sinne einer verbliebenen, latenten Abhängigkeit der Neuzeit vom Christentum (und so als Bestreitung des im Säkularisierungsdiskurs behaupteten Kontinuitätsbruchs) deuten – eine Sicht, die allerdings auch entschiedenen Widerspruch herausforderte.[19]

2.2 Strömungen in der neueren Säkularisierungsdiskussion[20]

2.2.1 Fortführung der Säkularisierungsthese

Eine erste Strömung, markant vertreten u.a. von den amerikanischen Politikwissenschaftlern Pippa Norris und Ronald Inglehart, hält grundsätzlich am Fortgang der Säkularisierungsprozesse als Regelfall in den fortgeschrittenen Wohlstandsgesellschaften fest. Der weiter laufende Bedeutungsverlust von Religion als Merkmal der Moderne wird bekräftigt. Norris und Inglehart interpretieren neuere empirische Daten auf dieser Linie und deuten manche weniger passgenaue Ergebnisse (z.B. aus den USA) tendenziell als Ausnahmen, die sich durch eine Ergänzung in die Säkularisierungstheorie einordnen ließen.[21]

2.2.2 Kritik an säkularisierungstheoretischen Prämissen

Einen wichtigen Schwerpunkt der sozialwissenschaftlichen Veränderungen in der neueren säkularisierungtheoretischen Diskussion bildet die Differenzierungsarbeit am semantischen Gehalt des Religionsbegriffs, dessen Nähe zu Christentum und Kirchlichkeit zurückgenommen wird. Thomas Luckmann, ein früher Protagonist dieser Forschungsrichtung, ordnet der Religion in der modernen Gesellschaft die „Funktion elementarer Sinnstiftung“[22] zu. Nach Luckmann basiert Religion auf einem sehr weit gefassten Verständnis von Transzendenzerfahrungen; sie zählt somit zur anthropologischen Wirklichkeit. Religion mag ihre gesellschaftliche Präsenzform verändern und z.B. „unsichtbar“ werden; ein Bedeutungsverlust, wie in der klassischen Säkularisierungsthese impliziert, ist damit aber keineswegs belegbar.

[19] Vgl. H. Blumenberg: Säkularisierung (1985²).
[20] Aus Raumgründen kann im Folgenden meist nur eine Version einer Strömung berücksichtigt werden.
[21] Vgl. P. Norris/R. Inglehart: Sacred and Secular (2004); zu weiteren prominenten Vertretern dieser Linie vgl. B. Krause: Religion (2012), S. 96–108.
[22] B. Krause: Religion (2012), S. 56 [mit Verweis auf T. Luckmann, Privatisierung (1996), S. 17–28].

PETER L. BERGERS spätere Schriften weisen auf dem Hintergrund eines substanzialistischen Religionsbegriffs grundsätzlich in eine vergleichbare Richtung: Er betont nun – im Unterschied zu seinen frühen Publikationen –, dass für die globalisierte Moderne ein Schwinden von Religion nicht typisch sei und spricht sogar von einer „Desäkularisierung der Welt" sowie von „Gegenkräften der Säkularisierung" (*counter-secularising forces*).[23]

2.2.3 Suspendierung der Säkularisierungsthese

Wie sehr sich die vielbeschworene Ökonomisierung aller Gesellschaftsbereiche auch säkularisationstheoretisch auswirkt, kann explizit an den „marktökonomischen" Religionsmodellen studiert werden. Hauptvertreter wie RODNEY STARK und ROGER FINKE entwickeln ihren Ansatz auf der Basis der Prämisse, dass sich religiöse Akteure an marktwirtschaftlichen Spielregeln orientieren: Die mit einer hohen Pluralität verknüpfte Wettbewerbssitutation sorge für eine nachhaltige religiöse Vitalität der Gesellschaften, wobei sie eine Differenzierung zwischen individueller Religiosität und religiösen Institutionen vornehmen. Sie wenden sich gegen die Integration der Säkularisierungstheorie in den weiteren Rahmen des Modernisierungsparadigmas sowie gegen alle Annahmen, Säkularisierung sei irreversibel und moderne Wissenschaft bedrohlich für Religion. Konsequenterweise plädieren sie für ein Ende der Säkularisierungstheorie als sozialwissenschaftlichem Konzept.[24]

2.2.4 Postsäkularität

Als prominentes Indiz für eine deutlich veränderte Wahrnehmung der Säkularisierungsthematik muss auch die Rede von der „Postsäkularität" der Gesellschaft im Anschluss an die Frankfurter Friedenspreisrede von JÜRGEN HABERMAS gewertet werden. Die Verschiebung der Gewichte in der Habermas'schen Auseinandersetzung mit Säkularisierungsfragen verlief „von einer Gleichsetzung von gesellschaftlicher Modernisierung mit Säkularisierung über eine vorsichtige Einschätzung einer permanenten Koexistenz von säkularen und religiösen Überzeugungen bis hin zur Forderung nach einer ‚rettenden Übersetzung' religiöser Gehalte durch die säkulare Vernunft"[25].

[23] P. L. Berger: The Desecularization of the World (1999), S. 7 [Übersetzung: B. KRAUSE: Religion (2012), S. 75].
[24] Vgl. R. STARK/R. FINKE: Acts of Faith (2000); meine Darstellung basiert auf B. KRAUSE: Religion (2012), S. 78–81.
[25] T. M. SCHMIDT: Postsäkularität (2008), S. 246; vgl. J. HABERMAS: Vorpolitische Grundlagen (2005).

Unbestritten dürfte in der entstandenen, komplexen Diskussionslage sein, dass HABERMAS mit dem Stichwort „Postsäkularität" einen signifikanten öffentlichen Bewusstseinswandel und zugleich sein Interesse an einer vertieften Erschließung der semantischen Potenziale und normativen Ressourcen religiöser Provenienz zum Ausdruck bringen wollte. Damit sind bestimmte Anforderungen und Lernprozesse von beiden Seiten verbunden; von religiösen Bürgern wird beispielsweise erwartet, dass sie „eine epistemische Einstellung zum Vorrang säkularer Gründe in der politischen Arena"[26] einnehmen. In der weitverzweigten Diskussion über die Postsäkularitätsthese zeichnen sich freilich seit Jahren erhebliche Interpretationsdifferenzen und ein beachtliches Ausmaß an Ambivalenzen ab, auf die hier aus Raumgründen nicht weiter eingegangen werden kann.[27]

2.2.5 Die Rückkehr der Religionen[28]

Wie stark sich das jeweilige Religionsverständnis auf die Beurteilung der Säkularisierungsthese auswirkt, lässt sich erneut an dem Alternativmodell einer „Rückkehr" von Religion erkennen. Auf dem Hintergrund eines funktional-kompensatorischen Religionsverständnisses (im Sinne einer „Kontingenzbewältigungspraxis") sieht MARTIN RIESEBRODT – unter Einbeziehung religiöser Fundamentalismen – in der spätmodernen Gesellschaft keinen Widerspruch mehr zwischen Säkularisierung und Revitalisierung von Religion; sie „repräsentieren zwei Seiten desselben sozialen Transformationsprozesses"[29].

2.2.6 Differenzierung und Erweiterung jenseits des Duals „religiös/säkular"

Die noch immer weitverbreitete duale Sprachregelung („religiös/säkular") scheint in neueren empirischen Forschungen als zu „enges Korsett" beurteilt zu werden. So gliedert z.B. der 2011 erschienene Schlussbericht eines schweizerischen nationalen Forschungsprogramms die Ergebnisse nach folgendem (von der Frage der Beziehung zu einer Religionsgemeinschaft her konzipierten) Typenraster: 1) „Institutionelle"; 2) „Alternative"; 3) „Distanzierte"; 4)

[26] E. ARENS: Moderne Gesellschaft (2009), S. 156f.
[27] Vgl. z.B. H. JOAS: Religion post-säkular? (2004); M. ENDRESS: „Postsäkulare Kultur"? (2011).
[28] M. RIESEBRODT: Die Rückkehr der Religionen (2001); vgl. auch (allerdings mit unterschiedlichen Argumentationsschwerpunkten) F. W. GRAF: Die Wiederkehr der Götter (2004); ferner vgl. B. KRAUSE: Religion (2012), S. 90–96.
[29] M. RIESEBRODT: Die Rückkehr der Religionen (2001), S. 50 [zit. nach B. KRAUSE: Religion (2012), S. 94].

„Säkulare“[30]. Im Falle der Zuordnungen zu Typ 3 (Kurzcharakteristik: „Belonging without believing“) und 4 („Neither belonging nor believing“) wird jeweils auf eine beträchtliche Binnen-Heterogenität verwiesen. In Gruppe 4 sind nach dieser Studie zwar keine religiösen Glaubensüberzeugungen und Praktiken anzutreffen; es besteht jedoch eine Aufspaltung in Indifferente und Religionsgegner. Im Blick auf Typ 2 wird eine Unsicherheit konstatiert, ob man es mit der Frage eines Übergangsstadiums oder eher eines Lebensabschnitts zu tun hat.

Das vorausgesetzte Religionsverständnis ist für eine solche Typologie gewiss von fundamentaler Bedeutung. Zudem ist die Forschung nach verschiedenen Ebenen (Individuum, soziale Institution, religiöser Symbolbestand) zu differenzieren.[31] Hinzu kommt das Problem von Grauzonen zwischen verschiedenen Kategorien. Insgesamt konstatiert der Erlanger Religionswissenschaftler Bochinger eine „unklare Grenzziehung zwischen säkularen und religiösen Bereichen der Gesellschaft und der individuellen Lebensführung“; er empfiehlt eine „Säkularitätsforschung, die nicht-religiöse Orientierungen und Praktiken der Lebensführung wie auch institutionelle Grenzlinien zwischen Religion und Nicht-Religion differenziert beschreibt“.[32]

Unter der als Arbeitsdefinition deklarierten Sammelbezeichnung (*umbrella term*) „Nichtreligion“ konstituierte sich 2008 der internationale und interdisziplinäre Forschungsverbund *Nonreligion and Secularity Research Network* (NSRN).[33] Die umständlichen und eher schwerfälligen (und – je nach Interpretation – auch nicht immer auf einen Nenner zu bringenden) Erklärungen zur eigenen Aufgabenstellung signalisieren die beträchtlichen Unsicherheiten, denen man sich gegenübersieht.[34] In jedem Fall aber werden die Konzepte „Nichtreligion“ und „Säkularität“ *nicht als deckungsgleich* betrachtet, d.h.,

[30] J. Stolz et al.: Religiosität (2011) [zit nach C. Bochinger: Religion (2013), S. 29f.].
[31] Vgl. C. Bochinger: Religion (2013), S. 30f.
[32] Ebd., S. 42.
[33] *www.nsrn.net/about* sowie *www.nsrn.co.uk*. Die Cambridger Soziologin *Lois Lee*, eine Gründungsdirektorin des Netzwerks, erläutert die Zielsetzung des Forschungsverbundes im Hinblick auf terminologische Klarheit: “Focusing on core terms, I argue for: using ‘nonreligion’ as the master concept for this new field of study, demoting ‘atheism’ from its illogically central role in the current discussion, untangling ‘secularism’ and ‘secularity’ from both these concepts” [L. Lee: Research Note (2012), S. 129].
[34] “The two concepts of nonreligion and secularity are intended to summerize all positions which are necessarily defined in reference to religion but which are considered to be other than religion (...). Thus, the NSRN’s research agenda is inclusive of a range of perspectives and experiences, including the atheistic, agnostic, religiously indifferent or areligious, as well as most forms of secularism, humanism and, indeed, aspects of religion itself” (www.nsrn.net/about, S. 1).

dass man die Wirklichkeit außerhalb von Religion unter *zwei* Vorzeichen (jenes der Säkularität und jenes der Nichtreligion) gestellt sieht. Nur so erklärt sich, dass sich der Forschungsverbund „auch mit den theoretischen und empirischen Beziehungen zwischen Nichtreligion, Religion und Säkularität“[35] befasst; „Säkularität“ stellt keine Verdoppelung von „Nichtreligion“ dar. Diese Sprachregelung würde freilich der herkömmlichen Gleichsetzung von säkular und nicht-religiös nicht mehr entsprechen.

Die vom genannten Netzwerk angestoßene Forschungsrichtung stößt auch im deutschsprachigen Raum auf Interesse, teilweise allerdings ebenso auf Kritik[36] sowie auf Modifikationsvorstellungen. Der Zürcher Ethnologe Johannes Quack sieht das Projekt des NSRN substanzialistischen Missverständnissen ausgesetzt und bevorzugt zur Bezeichnung des Gegenstandsbereichs der anvisierten Forschung die Formulierung „religionsbezogenes Feld“[37]; er akzeptiert den Neologismus „Nichtreligion“ als *working concept* oder – bescheidener – als „heuristische Annäherung“[38] an jene Vertreter aus dem richtreligiösen Spektrum, die sich weder unter die Agnostiker noch die Atheisten oder die Indifferenten bzw. eine der sonstigen gängigen Etikettierungen subsumieren lassen. Mit ‚Nichtreligion‘ soll ein eigenständiger Forschungsbereich bezeichnet werden, der sich der vereinfachenden „Entweder-oder-Logik“ des Duals „religiös/säkular“ entzieht und die offenkundigen Sackgassen des Säkularisierungsparadigmas vermeidet.[39] Im Blick auf die „Vielfalt der Nichtreligiosität“ soll der neue Forschungsansatz jenes Feld bearbeiten, „welches zu religionsbezogener Forschung im Allgemeinen und säkularisierungtheoretischen Ansätzen im Besonderen in einem *komplementären* Verhältnis steht“[40].

3. Zwischenergebnis

Das unmittelbare begriffliche Spektrum von ‚säkular‘ stellt sich als außerordentlich schillernd dar. Nicht anders verhält es sich mit Religion. Diese Problematik würde noch verstärkt, wollte man zusätzlich inhaltlich nahestehende Konzepte (z.B. Spiritualität) hinzunehmen.

[35] “It (sc. the network) also adresses theoretical and empirical relationships between nonreligion, religion and secularity“ (ebd.).
[36] So bei St. Führding: Der schmale Pfad (2013), bes. S. 71ff.
[37] J. Quack: Was ist „Nichtreligion“? (2013), S. 95.
[38] Ebd., S. 94.
[39] Vgl. ebd., S. 89ff., 92, 94.
[40] Ebd., S. 102 (Hervorhebung H.J.M.).

Trotz aller Definitionsschwierigkeiten dürfte indes ein Begriffsverzicht in den betroffenen Wissenschaftsbereichen keine praktizierbare Alternative sein. Für ‚Religion' und ‚Säkularität' als Gegenstück wird man sich mit *working concepts* behelfen müssen.[41] Außerdem lassen neue Initiativen darauf schließen, dass aus dem deutlich gewachsenen Unbehagen an diesen Unzulänglichkeiten Konsequenzen in Richtung einer Aufsprengung des herkömmlichen Duals „religiös/säkular" gezogen werden. Solches Unbehagen äußert sich auch in der seit Jahren anwachsenden massiven Kritik am Säkularisierungsparadigma. Alle zuvor kurz aufgeführten Varianten sehen sich starken Einwänden ausgesetzt: Die Zuordnung von Moderne und Religion in der erstgenannten Strömung dürfte – gerade in globaler Sicht – kaum überzeugend haltbar sein. Das Luckmann'sche Religionsverständnis erscheint überdehnt, so dass das Säkularisierungsproblem gleichsam hinwegdefiniert wird.[42] BERGERS Desäkularisierungsthese ist gerade im Blick auf eine Reihe europäischer Gesellschaften nicht ausreichend belegbar, wohingegen POLLACKS Position eher zu europalastig wirkt. Dem Marktmodell (STARK) wird wohl zu Recht ein zu einfaches Verständnis menschlichen Handelns vorgehalten. Die Habermas'sche Rede von einer „postsäkularen Gesellschaft" erscheint zu offen für ambivalente Auslegungen.[43]

Diese kritischen Anmerkungen sind nun keinesfalls im Sinne der Behauptung zu (miss-)deuten, dass der Säkularisierungsthese keinerlei Anhalt in der gesellschaftlichen Realität entspreche! Ohne gleich einen notwendigen Zusammenhang mit Modernisierungsvorgängen herzustellen, sind jedenfalls bei den regelmäßig empirisch untersuchten christlichen Kirchen deutliche Verluste unübersehbar.[44] Zugleich ist TAYLORS These vom Aufstieg vielfältiger säkularer Optionen überzeugend belegbar.[45] Die heute entstandene komplexe Situation ist so, dass die prononcierte Aussage aus der Habermas'schen Friedenspreisrede eine aktuelle Herausforderung von grundsätzlicher Tragweite

[41] Vgl. C. BOCHINGER: Religion (2013), S. 23.
[42] Vgl. B. KRAUSE: Religion (2012), S. 56–60. C. BOCHINGERS Interpretation lässt allerdings erkennen, dass damit das Potential des Luckmann'schen Ansatzes wohl etwas unterschätzt wird [vgl. C. BOCHINGER: Religion (2013), S. 44–47].
[43] Darunter auch für die Insinuation eines „Epochenwandels" [H. JOAS: Glaube (2013), S. 20, 186].
[44] Vgl. A. LIEDHEGENER: Säkularisierung (2012), S. 481–531; dass in Deutschland freilich auch ein Einflussgewinn im öffentlichen Sozialsektor zu verzeichnen ist, unterstreicht C. BOCHINGER: Religion (2013), S. 41.
[45] Vgl. H. JOAS: Glaube (2013), S. 161, 192.

zum Ausdruck bringt: „Eine Säkularisierung, die nicht vernichtet, vollzieht sich im Modus der Übersetzung."[46]

Die ebenso beliebte wie schöne Analogie der Übersetzung sollte aber in diesem Kontext nicht darüber hinwegsehen lassen, dass die „Zielsprache" durchaus nicht so eindeutig zu fassen ist, wie es u.a. die Rede von der Anschlussfähigkeit an säkulares Denken nahezulegen scheint. Der von „Säkularisten" gerne ins Feld geführte einheitliche formal-kognitive Nenner der Religions- bzw. Offenbarungsunabhängigkeit und der weltlichen Immanenz usf. repräsentiert allenfalls eine Seite der Medaille. Mit einer Subtraktionsmethode dieser Art entgeht man den schon angedeuteten Sprachregelungsproblemen und den sich in ihnen manifestierenden Unsicherheiten noch nicht.

Diese „Hypothek" vergrößert sich sogar noch, wenn man die immense und teilweise unter sich konträre (sowie gelegentlich auch kontradiktorische) Pluralität betrachtet, die sich insbesondere dann zeigt, wenn es um zentrale, materiale Bestimmungen geht. Der bloße Hinweis auf säkulares bzw. nichtreligiöses Denken bleibt für wissenschaftliche Argumentationen zu vage und unterbestimmt. Dazu bietet sich im Hinblick auf wichtige konkrete Inhalte von CV die Thematik der globalen Gerechtigkeit an: CV versteht sich, auf dem Hintergrund einer fortgeschrittenen Globalisierung, als Relecture und Weiterführung der Sozialenzyklika *Populorum Progressio* (PP, 1967), die unter dem Leitmotiv einer integralen Entwicklung aller Menschen die weltweit gewordene Soziale Frage behandelt und – im Hinblick auf eine menschlichere Welt – die Pflicht zu weltweiter Gerechtigkeit betont.[47] Benedikt xvi. nennt unter den aus der christlich-sozialethischen normativen Gesamtorientierung folgenden moralischen Orientierungsmaßstäben an erster Stelle die Gerechtigkeit. Im Kontext der thematisierten Problemkreise ist damit unter der Zielvorstellung einer „Zusammenarbeit der Menschheitsfamilie" die Frage nach globaler Gerechtigkeit gestellt; sie bringt eine komplexe Aufgabenstellung der internationalen Staatengemeinschaft in Bezug auf institutionelle Arrangements, die Gestaltung weltweit bedeutsamer Regelwerke (z.B. in Sachen Welthandel und Migration) und Ordnungsgefüge bis hin zur Forderung nach einer „echten politischen Weltautorität" mit sich.[48]

[46] J. Habermas: Glauben (2001), S. 29.
[47] Vgl. *Populorum Progressio*, Art. 3 u. 44; CV, Art. 42.
[48] Vgl. CV, Art. 6, 33–47, 58, 62. Um Missverständnissen vorzubeugen, sei daran erinnert, das CV andere Dimensionen der Gerechtigkeit (zivilgesellschaftliche Ebene, Einzelne, Gruppen und Institutionen usf.) keineswegs auslässt.

4. Globale Gerechtigkeit: Außertheologische Positionen

4.1 Begriffliche Präzisierungen

Das noch relativ junge Konzept der (moralischen) globalen Gerechtigkeit meint „die Gesamtheit der Gerechtigkeitsforderungen, die (...) auf die globale Ordnung im Ganzen sowie auf internationale Beziehungen im Besonderen Anwendung finden“[49]. Begrifflich wird damit grundsätzlich eine umfassende Reichweite des Gerechtigkeitsdiskurses signalisiert, in dem gleichwohl auch andere Reichweite-Markierungen anzutreffen sind, insbesondere internationale und transnationale Gerechtigkeit. Die Rede von internationaler Gerechtigkeit hebt den Nationalstaat als entscheidende Referenzgröße hervor. Sie bezieht sich häufig auf das Feld internationaler Beziehungen zwischen den souveränen Staaten. Globale Gerechtigkeit orientiert sich hingegen nicht mehr primär an nationalstaatlichen Grenzen, sondern betont – freilich in unterschiedlicher Intensität – die staatenübergreifende Ebene, ohne deshalb schon den Einzelstaat für obsolet zu erklären. Globale Gerechtigkeit kann nicht von Fragen internationaler Gerechtigkeit absehen. Transnational bezieht sich auf die Sphäre jenseits des Nationalstaats, „um anzuzeigen, dass eine bestimmte Gerechtigkeitkonzeption Gültigkeit über die Staatsgrenzen einer politischen Gemeinschaft hinaus beansprucht“[50].

Mit universaler Gerechtigkeit wird in begründungstheoretischer Hinsicht der moralische Status des Individuums (unabhängig von nationaler Zugehörigkeit) als verbindlich hervorgehoben. Kosmopolitisch im Sinne eines normativen Kosmopolitismus umfasst einen gerechtigkeitstheoretischen Universalismus sowie eine „globale politische Domäne der Gerechtigkeit (...), der eine *prima facie-Priorität* vor partikularen Gerechtigkeitsdomänen“[51] zukommt.

Im *gerechtigkeitstheoretischen Partikularismus* hingegen wird – wenn auch in verschiedenen Variationen und mit zahlreichen Besonderheiten – der Status eines Subjekts der Gerechtigkeit an die Mitgliedschaft in einer bestimmten Gemeinschaft gebunden. Gerechtigkeitsansprüche sind grundsätzlich auf jene

[49] P. Koller: Bausteine (2010), S. 224. Zu einem umfassenden Überblick über das Begriffsspektrum von Gerechtigkeit vgl. S. Gosepath: Gerechtigkeit (2010), S. 835–839. Globale Konzeptionen orientieren sich regelmäßig in Analogie zur sozialen Gerechtigkeit, verstanden als die „alle gesellschaftlichen, nicht nur politischen Institutionen umfassende Gerechtigkeit“ (ebd., S. 837).

[50] F. Martinsen: Verteilung (2011), S. 52.

[51] H. Hahn: Globale Gerechtigkeit (2008), S. 101 (Hervorhebung im Original). Zur Begriffsgeschichte, zu verschiedenen Varianten (z.B. strikte und moderate Formen) und zum gesamten Bedeutungsspektrum von Kosmopolitismus vgl. F. Martinsen: Verteilung (2011), S. 175–284.

Personen zu begrenzen, die in einer bestimmten gemeinschaftlichen Beziehungsform leben.[52]

4.2 Zur Reichweite von Gerechtigkeitskonzeptionen im globalen Kontext

Die Reichweite von Gerechtigkeitstheorien betrifft die Frage, wem genau Gerechtigkeit geschuldet wird. Zunächst werden jene Positionen kurz skizziert, die den Ausdehnungsradius von Gerechtigkeitspflichten an einschränkende Bedingungen knüpfen. Dies tun sie allerdings auf unterschiedliche Weise, d.h. solche *partikulare Ansätze* begrenzen Gerechtigkeitspflichten auf:

- eine kulturelle Gemeinschaft, weil sich nach kommunitaristischen oder auch gewissen national-liberalen Auffassungen eine angemessene moralische Verbindlichkeit nur in einem solchen Rahmen rechtfertigen lasse;[53]
- einen Staat, insofern Gerechtigkeit nur auf der Grundlage einer legitimierten Verfassung, verbunden mit einer zwangsbewehrten Rechtsordnung, gefordert werden kann;[54]
- Politisch-moralische Verbindlichkeiten sind an faktisch gegebene Machtkonstellationen und positiv-rechtliche Verhältnisse gebunden.[55]

Demgegenüber betonen *universale Ansätze die* – zumindest prima facie geltende – globale Reichweite von Gerechtigkeitspflichten. Sie bestehen im Zusammenhang eines moralisch- kosmopolitischen Hintergrunds auf einer Moral gleicher Achtung, die jeder Person eine grundsätzlich gleiche Güterausstattung zuerkennt. Ausnahmen sind nur im Fall von angemessenen Gegen-

[52] Vgl. H. Hahn: Globale Gerechtigkeit(2008), S. 158–189. Als Beispiele sei auf kommunitaristische Ansätze verwiesen, nach deren Auffassung sich Gerechtigkeitsvorstellungen unter kulturspezifischen Bedingungen in einer bestimmten Gemeinschaft und nicht als universale Größen ausbilden. Eine solche Begrenzung schließt jedoch – insbesondere bei sog. liberalen Kommunitaristen – nicht schon zwingend die Anerkennung universalistischer Moralverbindlichkeiten aus; im liberalen Kommunitarismus werde vielmehr der Anschluss an eine kosmopolitische Moralkonzeption gesucht, „ohne sie mit dem Anspruch auf globale Gerechtigkeitspflichten zu verknüpfen" (ebd., S. 161).

[53] Vgl. z.B. D. Miller: National Responsability (2005).

[54] Vgl. T. Nagel: Global Justice (2005). Als eine Variante kann die Rawls'sche Konzeption gelten, insofern sie eine politische Grundordnung als Kooperationskontext verlangt, der für eine faire Verteilung von Vor- und Nachteilen sorgt. Auf Weltebene bilden die Völker (*peoples*) die maßgebliche Referenzgröße, die er nach einer dreifachen (sich abschwächenden) Stufung unterteilt, für die jeweils unterschiedliche politisch-moralische Maßstäbe gelten. Die Frage nach Pflichten der Hilfeleistung stellt sich schließlich nur in sehr begrenztem Rahmen (z.B. im Fall von Ressourcenmangel bei sog. „belasteten Völkern"); vgl. J. Rawls: The Law (1999).

[55] Sog, Realismus bzw. Neorealismus; vgl. H. Morgenthau: Politics (2005); K. Waltz: Theory (1979).

gründen zulässig. Vertreter dieser moralischen Sicht können indes in Bezug auf eine politisch-institutionelle Umsetzung (z.B. im Sinne einer föderativen Weltrepublik) zu ganz unterschiedlichen Ergebnissen kommen.[56]

5. Abschließende Überlegungen

Die hier nur in Auswahl und in wenigen Grundzügen skizzierte Bandbreite an Argumentationswegen und Konzeptionen zur globalen Gerechtigkeitsfrage können lediglich einen sehr unvollständigen Eindruck von dem tatsächlich antreffbaren Pluralismus auf diesem politisch-philosophischen Arbeitsfeld vermitteln.[57] Für eine um Interdisziplinarität und Anschlussfähigkeit bemühte theologische Sozialethik stellt sich die Frage der Kompatibilität bzw. Kombinierbarkeit außertheologisch entwickelter Konzepte unter dem Richtmaß unverzichtbarer theologischer Rahmenkriterien. Dazu gehört das Kriterium der Reichweite:

Die universal ausgerichtete christliche Glaubensgrundlage ist unvereinbar mit partikularen Beschränkungen der angesprochenen Art. Dieses Grundcharakteristikum prägt auch die katholische Soziallehre – und CV ist dafür erneut ein eindrücklicher Beleg. Es geht m.a.W. im Umgang mit säkularem (und ggf. – im angedeuteten erweiterten Sinn – „nichtreligiösem") Gedankengut nicht nur um Pluralismus, sondern auch um Kontradiktion.

Weil man sich selbstredend nicht an universalistisch-kosmopolitische und partikular-staatszentrierte bzw. „realistische" Ansätze zugleich anschließen kann, ist eine Wahl unumgänglich. Sie sollte in den christlich-theologischen Rahmen integrierbar sein und dem Anspruch des „Evangeliumgemäßen" genügen.[58] Dann aber ist das Auswahl- und insofern auch das eingangs genannte Erfolgskriterium nicht völlig theologieunabhängig zu bestimmen.[59] Eine wissenschaftlich korrekte theologische Position steckt unvermeidlich den Rahmen für konsistent und kohärent integrierbare säkulare (und ggf. weitere) Referenzmodelle ab.

Bei dem Bemühen um interdisziplinäre Transparenz ist für den Fall der Unvereinbarkeit gewiss auch (wenigstens) ein Versuch angesagt, die maßgeb-

[56] Vgl. z.B. O. Höffe: Demokratie (1999); T. Pogge: World Poverty (2008).

[57] Dieses Bild würde sich wesentlich verstärken, wollte man zudem – über die europäisch-nordatlantische Sphäre hinaus – interkulturelle Gesichtspunkte einbeziehen; vgl. z.B. A. Graness: Minimum (2011).

[58] U.H.J. Körtner: In der Lehre getrennt (2009), S. 282.

[59] Dies muss nicht als Dementi der traditionellen Prämisse gedeutet werden, dass sich Vernunft und Glaube nicht widersprechen.

lichen Gründe für Differenzen zu „übersetzen". Dies ist Sache einer hermeneutisch arbeitenden Ethik.[60]

Somit erweist sich ein deskriptiver Verweis auf das Säkulare (und ggf. auf Transsäkulares im Sinne von *nonreligion*) als sehr vieldeutig; er trägt noch wenig aus. Wer sich um Anschlussfähigkeit an solches außertheologisches Denken bemüht, sollte sich genauere Angaben nicht ersparen. Um *welches* Modell geht es jeweils konkret?[61]

J. Habermas will kooperative Übersetzungen aus der religiösen Sprache auch im Sinne einer „Aneignungsarbeit"[62] durch die säkularen Dialogpartner verstanden wissen. Bei den vielversprechenden „Kandidaten" einer „säkularisierenden Entbindung religiös verkapselter Bedeutungspotentiale"[63] steht die Übertragung der biblischen Aussage von der Gottebenbildlichkeit des Menschen in das säkulare Leitprinzip der Menschenwürde an prominenter Stelle. Diesem immer wieder zu vernehmenden (und im Sinne eines Beispiels gedachten) Vorschlag sei hier nicht grundsätzlich widersprochen! Was dabei aber zu wenig zur Kenntnis genommen wird – und damit verbindet sich erneut das Votum für Klarheit – ist die Tatsache, dass in der einschlägigen säkularen Diskussion längst sehr verschiedene Verständnisweisen des Würdebegriffs eine Rolle spielen. Zur Konkretisierung verweise ich – um nur wenige Beispiele zu nennen – auf die Differenz zwischen der philosophischen Deutung der Menschenwürde bei H. Bielefeldt[64] und F. J. Wetz[65]. Die letztgenannte „Fundierung" mit säkularem Anspruch kann für einen Übersetzungsversuch schwerlich in Frage kommen.[66] In diesem Diskurs sind bislang die vielen Gesichter des Säkularen zu wenig beachtet worden. Wie sich diese Problematik im Zusammenhang mit dem aufkommenden Forschungsfeld der *nonreligion* darstellen wird, bleibt weithin erst noch abzuwarten.

[60] Vgl. W. Lesch: Übersetzungen (2013); Lesch versteht das „Übersetzungsparadigma" als „eine moderate Form des ethischen Universalismus" (ebd., S. 417).

[61] Besonders problematisch wird es dort, wo mit derart schillernden Bezeichnungen normative Absichten verknüpft werden. Ein Beispiel dafür bietet die von H. Küng postulierte „Koalition von Glaubenden und Nicht-Glaubenden (Deisten, Atheisten, Agnostiker) zugunsten eines gemeinsamen Weltethos" [H. Küng: Projekt Weltethos (1990), S.61; vgl. dazu H.J. Münk: Das Projekt Weltethos (2004), S. 106].

[62] J. Habermas: Vorpolitische Grundlagen (2005), S. 32.

[63] Ebd.

[64] H. Bielefeldt: Auslaufmodell Menschenwürde? (2011).

[65] F. J. Wetz: Illusion Menschenwürde (2005). Eher noch weniger käme das folgende „posthumane" Konzept in Frage: S. L. Sorgner: Menschenwürde (2010).

[66] H. Bielefeldt arbeitet die Schwächen dieses Konzepts überzeugend heraus [vgl. Ders.: Auslaufmodell Menschenwürde? (2011), S. 42ff.].

Zusammenfassung

MÜNK, HANS J.: **Was heißt säkulares Denken?** ETHICA 23 (2015) 1, 39–60

In theologischen Beiträgen wird regelmäßig die Anforderung betont, eine an säkulares Denken anschlussfähige Argumentation zu entwickeln. In diesem Beitrag wird zunächst der Frage nachgegangen, ob (und wenn ja, wie) sich diese Vorstellung hinreichend präzise näher bestimmen lässt. Dazu ist eine Klärung zentraler Begriffe unumgänglich, deren Ergebnis allerdings ernüchternd ausfällt: Das Bedeutungsspektrum von ‚säkular' und der verwandten Terminologie ist zu vieldeutig, als dass sich genügend klare Kriterien für ein Gelingen solcher Anschlussfähigkeit gewinnen ließen. Diese Problematik wird noch ausgeweitet durch neue Versuche in sozialwissenschaftlichen Disziplinen, den herkömmlichen Dual „religiös/säkular" durch die noch reichlich vage neue Kategorie einer „nonreligion" aufzusprengen. Am Beispiel des noch relativ jungen Konzepts der globalen Gerechtigkeit wird sodann konkreter verdeutlicht, dass über die semantisch-methodische Ebene hinaus auch weitere Faktoren zu berücksichtigen sind und dass in theologischen Kontexten die Frage der Anschlussfähigkeit nicht völlig theologieunabhängig zu entscheiden ist. Als Konsequenz ergibt sich das Desiderat, sich in solchen Zusammenhängen um eine genauere Bestimmung jenes säkularen Denkens zu bemühen, für das eine Anschlussfähigkeit geltend gemacht wird.

Globale Gerechtigkeit
Nichtreligion
Postsäkularität
religiös/säkular
Säkularisation, Säkularisierung
Säkularismus
Säkularität

Summary

MÜNK, HANS J.: **What is implied by secular thought?** ETHICA 23 (2015) 1, 39–60

In theological articles it is regularly requested to develop an argumentation that is compatible with secular thought. The author here deals with the question whether (and if so, how) this conception can be defined precisely enough. This necessitates a clarification of central concepts the result of which, however, turns out sobering. The spectrum of meanings of "secular" and the related terminology are too ambiguous to come to criteria that are clear enough to contribute to a successful compatibility. The problem is still aggravated by new attempts of sociological disciplines to burst the dual "religious/secular" by the new and rather vague category of "nonreligion". By means of the relatively young concept of global justice it is made clear that, beyond the semantic-methodical level, also other factors have to be considered and that in theological contexts the question of compatibility cannot be decided by completely ignoring theology. What follows from this is that in such contexts one has to strive for a more exact definition of the kind of secular thought for which compatibility is asserted.

Global justice
nonreligion
post-secularity
religious/secular
secularism
secularity
secularization

Literatur

ALTHAMMER, JÖRG (Hg.): Caritas in Veritate: Katholische Soziallehre im Zeitalter der Globalisierung. Berlin: Duncker & Humblot, 2013.
ARENS, EDMUND: Was die moderne Gesellschaft von den Religionen erwartet. Der Ansatz von J. Habermas, in: Bernhard Nacke (Hg.): Orientierung und Innovation: Beiträge der Kirche für Staat und Gesellschaft. Mit einem Vorwort von Karl Kardinal Lehmann. Freiburg i. Br.: Herder, 2009, S. 149–165.
ASAD, TALAL: Säkularisierung, in: Fernand Kreff/Eva Maria Knoll/André Gingrich (Hg.): Lexikon der Globalisierung. Bielefeld: transcript, 2011, S. 344–347.
BENEDIKT XVI.: Caritas in Veritate. Liebe in Wahrheit. Augsburg: St. Ulrich, 2009.
BERGER, PETER L.: The Desecularisation of the World: A Global Overview, in: Ders.: The Desecularisation of the World. Resurgent Religion and Politics. Washington: Ethics and Public Policy Center, 1999, S. 1–18.
BLUMENBERG, HANS: Säkularisierung und Selbstbehauptung (erw. und überarb. Neuausgabe von „Die Legitimität der Neuzeit", 1. u. 2. Teil). Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1985[2].
BOCHINGER, CHRISTOPH: Das Verhältnis zwischen Religion und Säkularität als Gegenstand religionswissenschaftlicher Forschung, in: Steffen Führding (Hg.): Säkularität in religionswissenschaftlicher Perspektive. Göttingen: V&R unipress, 2013, S. 15–57.
CASANOVA, JOSÉ: Religion in Modernity as Global Challenge, in: Michael Reder/Matthias *Rugel* (Hg.): Religion und die umstrittene Moderne. Stuttgart: Kohlhammer, 2010, S. 1–16.
DUX, GÜNTER: Die Unzeitgemässheit der katholischen Soziallehre in der säkular gewordenen Welt, in: Wiener Jahrbuch für Philosophie, Jg. 41 (2009), S. 87–104.
ENDRESS, MARTIN: „Postsäkulare Kultur"? Max Webers Soziologie und Habermas' Beitrag zur De-Säkularisierungsthese, in: Agathe Bienfait (Hg.): Religion verstehen. Zur Aktualität von Max Webers Religionssoziologie. Wiesbaden: VS Verlag, 2011, S. 123–149.
EVERS, GEORG: Zwischen Säkularismus und Fundamentalismus. Indien und seine religiösen Minderheiten. *Herder Korrespondenz* 66 (2012), 479–484.
FÜHRDING, STEFFEN: Der schmale Pfad: Überlegungen zu einer diskurstheoretischen Konzeptionalisierung von Säkularität, in: Ders. (Hg.): Säkularität in religionswissenschaftlicher Perspektive. Göttingen: V&R unipress, 2013, S. S. 71–86.
GABRIEL, KARL/GÄRTNER, CHRISTEL/POLLACK, DETLEF (Hg.): Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen von Religion und Politik. Berlin: University Press, 2012.
GOGARTEN, FRIEDRICH: Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit: die Säkularisierung als theologisches Problem. München: Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1958.
GOSEPATH, STEFAN: Gerechtigkeit, in: Hans Jörg Sandkühler (unter Mitwirkung von Dagmar Borchers et al.) (Hg.): Enzyklopädie Philosophie, in drei Bänden mit einer CD-Rom. Hamburg: Meiner, 2010, Bd. 1, S. 835–839.
GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur. München: C.H. Beck, 2004.
GRANESS, ANKE: Das menschliche Minimum. Globale Gerechtigkeit aus afrikanischer Sicht: Henry Odera Oruka. Frankfurt/M.: Campus, 2011.
GROSSBÖLTING, THOMAS: Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945. Göttingen: V&R, 2013.

Hahn, Henning: Globale Gerechtigkeit: eine philosophische Einführung. Frankfurt/M.: Campus, 2009.
Habermas, Jürgen: Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2001.
— Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaats?, in: Florian Schuller (Hg.): Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion. Freiburg i. Br.: Herder, 2005, S. 15–37.
Heimbach-Steins, Marianne: Biblische Hermeneutik und christliche Sozialethik, in: Markus Vogt (Hg.): Theologie der Sozialethik (QD, 255). Freiburg i. Br.: Herder, 2013, S. 129–145.
Hilpert, Konrad: Die Menschenrechte. Geschichte, Theologie, Aktualität. Düsseldorf: Patmos, 1991.
Höffe, Otfried: Demokratie im Zeitalter der Globalisierung. München: C. H. Beck, 1999.
Joas, Hans: Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums. Freiburg i. Br.: Herder, 2013².
Johannes xxiii.: Pacem in Terris (1963), in: Katholische Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands e.V. (Hg.): Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente (mit Einführungen von Oswald von Nell-Breuning SJ u. Johannes Schasching SJ). Köln: Ketteler-Verlag/Kevelaer: Butzon & Bercker, 2007⁹, S. 241–290.
Kirchschläger, Peter G.: Wie können Menschenrechte begründet werden? Ein für religiöse und säkulare Menschenrechtskonzeptionen anschlussfähiger Ansatz (ReligionsRecht im Dialog; 15). Wien: LIT, 2013.
Kleine, Christoph: Zur Universalität der Unterscheidung religiös/säkular. Eine systemtheoretische Betrachtung, in: Michael Stausberg (Hg.): Religionswissenschaft. Berlin: de Gruyter, 2012, S. 65–77.
Koenig, Matthias: Jenseits des Säkularisierungspradigmas? Eine Auseinandersetzung mit Charles Taylor. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 63 (2011), 649–673.
Körtner, Ulrich H. J.: In der Lehre getrennt, im Handeln geeint? Chancen und Grenzen ökumenischer Sozialethik, in: Friederike Nüssel (Hg.): Theologische Ethik der Gegenwart. Ein Überblick über zentrale Ansätze und Themen. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009, S. 271–294.
Koller, Peter: Bausteine einer ökonomischen Theorie der Gerechtigkeit, in: Christian Spiess (Hg.): Freiheit – Natur – Religion: Studien zur Sozialethik. Paderborn u.a.: Ferdinand Schöningh, 2010, S. 193–239.
Krause, Boris: Religion und die Vielfalt der Moderne. Erkundungen im Zeichen neuer Sichtbarkeit von Kontingenz. Paderborn u.a.: Ferdinand Schöningh, 2012.
Kress, Hartmut: Gemeinsame Erklärungen der katholischen und evangelischen Kirche zur Ethik. Verbindliche Lehre oder argumentative Wertorientierung? *Zeitschrift für Ev. Ethik* 45 (2001) 1, 121–134.
Lee, Lois: Research Note: Talking about a Revolution: Terminology for the New Field of Non-Religion Studies. *Journal of Contemporary Religion* 27 (2012) 1, 129–139.
Lesch, Walter: Übersetzungen. Grenzgänge zwischen philosophischer und theologischer Ethik (SThE; 139). Freiburg, CH/Freiburg i. Br.: Academic Press/Herder, 2013.

LIEDHEGENER, ANTONIUS: Säkularisierung als Entkirchlichung. Trends und Konjunkturen in Deutschland von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart, in: Karl Gabriel/Christel Gärtner/Detlef Pollack (Hg.): Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen von Religion und Politik. Berlin: University Press, 2012, S. 481–531.
LUCKMANN, THOMAS: Privatisierung und Individualisierung. Zur Sozialform der Religion in spätindustriellen Gesellschaften, in: Karl Gabriel (Hg.): Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung? Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität. Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verl.-Haus, 1996, S. 17–28.
MARTINSEN, FRANZISKA: Verteilung über Grenzen? Gerechtigkeit und Kosmopolitismus. Frankfurt/M. u.a.: Peter Lang, 2011.
MILLER, DAVID: Distributing Responsabilities, in: Andrew Kuper (Hg.): Global Responsabilities. Who must Deliver on Human Rights? London u.a.: Routledge, 2005, S. 95–115.
MORGENTHAU, HANS: Politics among nations: the struggle for power and peace. Boston: McGraw-Hill, 2005[7].
MÜNK, HANS-JÜRGEN: Das Projekt Weltethos in der Diskussion. *Stimmen der Zeit* 222 (2004) 101–113.
NAGEL, THOMAS: The problem of Global Justice. *Philosophy & Public Affairs* 33 (2005) 2, S. 113–147.
NORRIS, PIPPA/INGLEHART, RONALD: Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide. New York: Cambridge University Press, 2005.
NSRN: Nonreligion and Secularity Research Network [www.nsrn.net/about].
PAUL VI.: Populorum Progressio (PP, 1967), in: Katholische Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands e.V.: Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente (mit Einführungen von Oswald von Nell-Breuning SJ u. Johannes Schasching SJ). Köln: Ketteler-Verlag/Kevelaer: Butzon & Bercker, 2007[9], S. 405–440.
POGGE, THOMAS: World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsabilities and Reforms. Cambridge: Polity Press, 2008[2].
POLLACK, DETLEF: Religion und Moderne. Versuch einer Bestimmung ihres Verhältnisses, in: Peter Walter (Hrsg.): Gottesrede in postsäkularer Kultur. Freiburg i. Br.: Herder, 2007, S. 19–52.
QUACK, JOHANNES: Was ist „Nichtreligion"? Feldtheoretische Überlegungen zu einem relationalen Verständnis eines eigenständigen Forschungsgebietes, in: Steffen Führding (Hg.): Säkularität in religionswissenschaftlicher Perspektive. Göttingen: V&R, 2013, S. 87–107.
RAAB, HERIBERT: Säkularisation, in: Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis. Freiburg i. Br.: Herder, Bd. 4 (1969), S. 353–356.
RAWLS, JOHN: The law of peoples: with „The idea of public reason revisited". Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999.
REDER, MICHAEL/RUGEL, MATTHIAS (Hg.): Religion und die umstrittene Moderne. Stuttgart: Kohlhammer, 2010.
RIESEBRODT, MARTIN: Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen". München: C.H. Beck, 2001.
RUH, ULRICH: Säkularisierung, in: LThK[3] (1995), Bd. 8, Sp. 1467–1469.
SCHMIDT, THOMAS M.: Der Begriff der Postsäkularität, in: Jahrbuch für Politische Theologie, Bd. 8. Münster: LIT, 2008, S. 244–254.

Schulte, Christian/Sebott, Reinhold: Säkularisierung III. u. IV., in: LThK³, Bd. 8 (1999), Sp. 1469–1473.
Sorgner, Stefan Lorenz: Menschenwürde nach Nietzsche. Die Geschichte eines Begriffs. Darmstadt: Wiss. Buchges., 2010.
Stark, Rodney/Finke, Roger: Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 2000.
Stausberg, Michael (Hg.): Religionswissenschaft. Berlin: de Gruyter, 2012.
Stolz, Jörg/Könemann, Judith/Schneuwly, Purdie/Englberger, Thomas/ Krüggeler, Michael: Religiosität in der modernen Welt. Bedingungen, Konstruktionen und sozialer Wandel. Schlussbericht zum Nationalen Forschungsprogramm 58 des Schweizerischen Nationalfonds (http://www.spi-stgallen.ch/documents/schlussbericht%20religion%20moderne.pdf).
Taylor, Charles: Ein säkulares Zeitalter. Aus dem Engl. von Joachim Schulte. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2009 (stw; 2012).
Vogt, Markus/Gabriel, Ingeborg/Küppers, Arnd/Schallenberg, Peter/Veith, Werner: Theologien in der Sozialethik – eine Einführung, in: Markus Vogt (Hg.): Theologie der Sozialethik (QD; 255). Freiburg i. Br.: Herder, 2013.
Waltz, Kenneth: Theory of International Politics. Boston: McGraw-Hill, 1979.
Weber, Helmut: Säkulare Moral und Chancen des christlichen Glaubens?, in: Theologische Fakultät Trier (Hg.): Christlicher Glaube und säkulares Denken. FS zum 50. Jahrestag der Wiedererrichtung der Theologischen Fakultät Trier 1950–2000. Trier: Paulinus, 2000, S. 363–374.
Wielandt, Rotraut: Säkularisierung VIII. Islam, in: RGG⁴, Bd. 7 (2004), S. 787f.
Wohlrab-Sahr, Monika/Karstein, Uta/Schmidt-Lux, Thomas: Forcierte Säkularität. Religiöser Wandel und Generationendynamik im Osten Deutschlands. Frankfurt/M. u.a.: Campus, 2009.
Zweites Vatikanisches Konzil: Konstitution „Gaudium et Spes" (1965), in: Katholische Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands e.V. (Hg.): Texte zur katholischen Soziallehre (s.o.), S. 291–395.

Prof. em. Dr. Hans J. Münk, Wesemlinstr. 48, CH-6006 Luzern
hans.muenk@bluewin.ch

ETHICA 23 (2015) 1, 61–81

HEIDEMARIE BENNENT-VAHLE

BESONNENHEIT – EINE UNZEITGEMÄSSE TUGEND, DIE NOTTUT

Dr. Heidemarie Bennent-Vahle, Philosophin und Logotherapeutin, betreibt eine Philosophische Praxis in Henri-Chapelle/Belgien. Sie ist Vorstandsmitglied der IGPP (Internationale Gesellschaft für Philosophische Praxis) sowie Mitglied des BVPP (Berufsverband Philosophische Praxis), wo sie auch ausbildend tätig ist. Neben einer umfangreichen Vortrags- und Seminartätigkeit zu Themen der Anthropologie, Ethik und Philosophischen Praxis engagiert sie sich als Mitherausgeberin des Jahrbuches der IGPP. Im Anschluss an eine Tätigkeit als DAAD-Lektorin in Frankreich unterrichtete sie zudem über 20 Jahre lang das Fach Philosophie am Euregio-Kolleg/Würselen. Parallel dazu nahm sie zahlreiche Lehraufträge an unterschiedlichen Fachhochschulen und Universitäten wahr.
Neuere Publikationen: *Philosophische Praxis als Existenzmitteilung* (Münster, 2015, zus. mit Thomas Gutknecht u. Dietlinde Schmalfuß-Plicht); *Lebensdenkerinnen: Liebe zum Denken – Praxis des Lebens – Weisheit der Liebe* (München, 2014); *Mit Gefühl denken. Einblicke in die Philosophie der Emotionen* (Freiburg i. Br., 2013); *Glück kommt von Denken. Die Kunst, das eigene Leben in die Hand zu nehmen* (Freiburg i. Br., 2011); außerdem zahlreiche Aufsätze und Rezensionen.

„Die ersten Nutznießer unseres Mitgefühls sind immer wir selbst"

(14. Dalai Lama)

Seit ihren Anfängen in der griechischen Antike ist die *Besonnenheit* ein Thema der westlichen Philosophie. Für PLATON stellt sie die wichtigste der vier staatstragenden Tugenden dar, gilt gleichsam als Basis, auf der die anderen Tugenden aufliegen. Damit ein Staatswesen gedeiht, müssen die politischen Geschäfte in die Hände derjenigen gelegt werden, die sich in hervorstechender Weise durch Besonnenheit auszeichnen. Doch auch die „niederen" Teile der Bevölkerung sollten wenigstens so viel Besonnenheit besitzen, dass sie die Überlegenheit der „Anständigen" anerkennen und sich bereitwillig regieren lassen. Besonnenheit braucht es mithin durchgängig – ihre Skala erstreckt sich von einem Minimum an Besonnenheit, das sich im Eingeständnis eigener Mängel und Grenzen manifestiert, bis hin zu den hoch entwickelten Fähigkeiten der Selbstbeherrschung und interesselosen Weitsicht. Der wahrhaft Besonnene ist sich selbst überlegen. Er überwindet seine selbstbezogenen Fixierungen, insofern die besseren, vernunftgemäßen Teile seiner Seele die

Weil Besonnenheit also weitaus mehr als kalkulierende Vernünftigkeit umfasst, ist sie eine unmoderne Tugend. Ich möchte allerdings behaupten, dass sie gerade wegen dieses „Mehr" für die Gegenwart unverzichtbare, ja zwingende Bedeutung gewinnt: Sie trägt nämlich dem Tatbestand Rechnung, dass Menschen sich letztlich nicht darauf reduzieren lassen, egoistische Nutzenoptimierer und lustorientierte Konsumenten zu sein. Vielmehr vermittelt sie die Einsicht, dass wir – nicht zuletzt zu unserem persönlichen Glück – soziale und altruistische Seelenkräfte in uns entfalten müssen. Dabei zielt Besonnenheit auf die Integrität der Persönlichkeit, so dass schizophrene Verhaltensmuster fraglich werden, wonach jemand einerseits als knallharter Profitmaximierer agiert und sich andererseits eifrig als guter Bürger, Freund und Familienvater engagiert.

Am Maßstab der Besonnenheit wird augenfällig, dass der zeitgenössische Kapitalismus, der das Wettbewerbsprinzip verabsolutiert, eine moralisch unreife Persönlichkeitsstruktur voraussetzt und fördert. Die blinde Fixierung auf Eigennutz, Konkurrenz und materiellen Gewinn beeinträchtigt nicht nur das persönliche Lebensglück zahlloser Akteure, sondern wirkt sich in umfassender Weise schädigend auf Umwelt, Politik und Kultur aus. Letztlich unterminiert die entfesselte Wettbewerbsökonomie selbst die Grundlagen des eigenen Handelns und ruiniert das Projekt des wirtschaftlichen Erfolges.[3]

Ich möchte diesen Zusammenhang nun vor allem im Blick auf die „Ressource" Mensch etwas eingehender beleuchten, um auf diese Weise augenfällig zu machen, dass wir uns heute mehr denn je an die altertümliche Tugend der Besonnenheit erinnern sollten. Dazu ist es sinnvoll, nochmals ein wenig auszuholen: Seit HERDERS *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* ist eine Tendenz erkennbar, den Begriff der Besonnenheit aus seiner ethischen Einbindung zu entlassen. Für viele gilt, was LEONARD NELSON konstatiert, nämlich dass „ein sittlicher Entschluss zwar allemal besonnen" ist, „aber es ist nicht umgekehrt ein besonnener Entschluss immer sittlich"[4]. In diesem Sinne beschränkten viele Philosophen in der Nachfolge HERDERS die exquisit menschliche Fähigkeit der Besonnenheit darauf, andringenden Reizen widerstehen zu können, das heißt, nicht reflexhaft auf das Umfeld zu reagieren, sondern innezuhalten, um Distanz und Raum für abwägendes Prüfen zu gewinnen. Der

[3] Siehe hierzu u.a.: J. NIDA-RÜMELIN: Die Optimierungsfalle. Philosophie einer humanen Ökonomie (2011); A. ETZIONI: Die faire Gesellschaft (1996).

[4] L. NELSON: System der philosophischen Ethik und Pädagogik, in: Ders.: Gesammelte Schriften (1970–1977), Bd. 5, S. 76.

Mensch besitzt das Potential, selbst in Bedrängnis „Nein" zu sagen, er ist, wie SCHELER schreibt, „der Asket des Lebens"[5], was ihn gegenüber dem umweltverhafteten Tier auszeichnet.

Im Zeichen dieser verengten Sicht auf Besonnenheit zeigen sich meines Erachtens zwei zentrale Problempunkte: zum einen das schon angedeutete Problem einer primär selbstbezogenen, zielfixierten Ausrichtung des Sichbesinnens, zum anderen aber auch die Gefahr einer dualistischen Entgegensetzung von bedrängender Sinnlichkeit hier und kontrollierender Vernunft dort. Wie mit OTTO FRIEDRICH BOLLNOW zu zeigen ist, sind diese beiden Aspekte eng miteinander verknüpft.

BOLLNOW legt dar, dass unter Besonnenheit mehr als kluge Überlegtheit zur Absicherung der eigenen Lage zu verstehen ist. Sie entfaltet ihr Wesen erst dann, wenn der Nachdenkende nicht bloß auf sich selbst gerichtet reflektiert, sondern „frei bei seinem Gegenstand verweilt"[6]. Sein Umgang mit der einstürmenden Wirklichkeit zielt nicht darauf, Irritationen wie Emotionen und sinnliche Einflüsse einfach nur niederzuhalten, zurückzudrängen oder nach Vorschrift zu kanalisieren. Er erkennt hingegen den positiven Wert und den impliziten Mitteilungsgehalt des Andrängenden und sucht es, umsichtig und angemessen in seine Handlungsentscheidungen einzubeziehen. Dementsprechend ist die Herausbildung einer bejahenswerten Handlungsweise für den sich solchermaßen Besinnenden kein mühsamer Akt der Selbstbezwingung, in dem spontane Impulse einfach ausgeschaltet und abgewehrt werden.

Weil der Besonnene sich immer zugleich als gefühlsmäßig eingebunden erlebt und betrachtet, entgeht er mithin der Gefahr, ein einseitiges und illusionäres Selbstbild aufzubauen, über das er sich als umfassend selbstbestimmt und deshalb unangewiesen auf andere deklarieren würde. Da seine Selbstdefinition nicht in vermessener Absonderung vom Mitmenschen erfolgt, erscheint ihm auch moralisch gebotene Rücksichtnahme im Wesentlichen nicht als saure Pflicht, der seine Neigungen widerstreben. Vielmehr entspringt Moralität seinen innersten Impulsen, was nicht ausschließt, dass die Harmonisierung von Sinnlichkeit und Vernunft auch ihn gelegentlich etwas kosten kann. Ein derart Besonnener verliert alle krampfhaften Züge, er „kennt nicht die Beherrschung eines Seelenteils durch den anderen, sondern bezeichnet eine durchgehende Gesamtverfassung der Seele in ihrem Gleichgewicht und ihrer ganzen inneren

[5] M. SCHELER: Die Stellung des Menschen im Kosmos (1928), S. 51.
[6] O. F. BOLLNOW: Besonnenheit, in: *Die Sammlung.* 5 (1950) 1. S. 29.

Freiheit: ganz bei sich ungetrübt von jedem störenden Einfluss, im überlegenen Gebrauch aller ihrer Kräfte. Und das macht ihre ganze Größe aus"[7].

Damit ruft BOLLNOW das Ideal der „schönen Seele" in Erinnerung, mit welchem SCHILLER einer kruden Nützlichkeitsorientierung der aufklärerischen Vernunft entgegentrat. Vor dem Hintergrund der Erfahrungen des 20. Jahrhunderts betont BOLLNOW allerdings mit Nachdruck, dass die moderne Zelebrierung von Leidenschaft und Gefühl dem Schillerschen Anspruch noch weitaus weniger entspricht als der bürgerliche Geschäftssinn des 18. Jahrhunderts. Auf diesen Einwand sind die nachfolgenden Überlegungen zu beziehen.

Hochkonjunktur des Fühlens oder modischer Dualismus?

Ein Blick auf die gegenwärtigen westlichen Gesellschaften genügt, um zu erkennen, dass wir keinesfalls in einer gefühlsfeindlichen Atmosphäre leben, jedenfalls nicht, wenn man dem vordergründigen Augenschein vertraut. Im Gegenteil: Die moderne Lebenswelt scheint von einem wahrhaften Gefühlsfieber durchglüht. Wildfremde küssen und herzen sich im Fetenrausch, Smileys, Herzchen, Amorpfeile, lächelnde Schönheiten und treuherzig dreinblickende Haustiere bevölkern Displays, Autobusse und Plakatwände. Angefangen von den Medien, über die persönlichen Lebenskontexte bis hin zur Neugestaltung der Arbeitswelt bilden Emotionen – so scheint es – das Zentrum vibrierender Aufmerksamkeit.

Doch dem sorgfältigen Betrachter der aktuellen Gefühlshochkonjunktur kann schwerlich entgehen, dass hier einiges im Argen liegt. Auch wenn es zweifelsohne zutrifft, dass mehr und mehr Energie in den Aus- und Umbau emotionaler Potentiale investiert wird, so drängt sich doch die Frage auf, ob damit unter der Hand nicht längst ein gegenläufiger Prozess eingeläutet wurde: und zwar die umfassende rational-strategische Zurechtstutzung des Gefühlslebens durch abrufbare Standards. Ist das übernervöse Treiben nicht vor allem als Symptom einer grassierenden Wir-Schwäche anzusehen? Hat der moderne Mensch es nicht längst perfekt gelernt, sich Andrängendes vom Leib zu halten, und zwar paradoxerweise gerade mittels zahlloser Techniken des emotionalen Überschnappens und Überschwappens? Verfügt er nicht sogar immer virtuoser über ein griffiges Bündel passgerechter Allüren und Sprechblasen, um Betroffenheit und Anteilnahme in allen Lebenslagen vortäuschen zu können?

[7] Ebd.

Unübersehbar ist: Der Kurswert der Gefühle und Leidenschaften ist in den letzten Jahrzehnten erheblich gestiegen, doch man kann kaum mit Fug und Recht behaupten, dass diese Entwicklung einer tatsächlichen Aufwertung des Fühlens gleichkommt. Viel eher setzt sich der Eindruck fest, dass neue Mittel und Wege ersonnen wurden, um den alten, schwer berechenbaren Störenfried Gefühl nun endlich in den Griff zu bekommen. Der abendländische Dualismus von Verstand und Gefühl ist in ein neues Stadium übergegangen, wobei sich markante Veränderungen im Vergleich zu vergangenen Zeiten abzeichnen. Inzwischen ist man nämlich über die unleugbare kreative Macht sowie die diffizilen Funktionsmechanismen des Gefühlsapparates wissenschaftlich präzise unterrichtet.[8] Verabschiedet sind deshalb alle Varianten einer gradlinigen und eindimensionalen Geringschätzung der emotionalen Kräfte, wie man sie aus früheren Epochen der abendländischen Tradition kennt.[9] Es geht heute nicht mehr darum, den Störfaktor Emotion einfach ruhig zu stellen oder auszumerzen. Vielmehr zielt jetzt alles darauf, das emotionale Geschehen zum Schrittmacher des Gelingens werden zu lassen, wobei man kaum noch der allzu naiven alten Vorstellung anhängt, Emotionen ließen sich allein durch die richtige Vernunfteinsicht problemlos steuern und zähmen. Eine Art Strategieverlagerung hat sich vollzogen: Während der intellektuelle Herrschaftsgestus ehemals auf Unterdrückung und Ausschaltung der Emotionalität zielte, sucht man sich neuerdings die emotionalen Potentiale zielstrebig zunutze zu machen. Im Dienste ihrer zweckgerichteten Steuerung und profitablen Ausbeutung wird eine ganze Garde von Wissenschaftlern und Experten mobilisiert, die uns in der diffizilen Kunst unterweisen, emotional superintelligent zu agieren.

Heute ist es für viele Menschen zur Normalität geworden, ihr Ich-Ideal an allgegenwärtigen Erfolgsversprechen auszurichten. Maßgeblich ist es vor allem, der eigenen Individualität einen Unikatsstempel aufzuprägen, sich mithin als außerordentlich kreativ, kommunikativ, selbstsicher usw. hervorzubringen. Aufstiegsrezepte und Leistungsansprüche, die nicht zuletzt in der modernen Arbeitswelt grassieren, greifen auf den innersten Kern der Persönlichkeit zu. Sie suchen diesen im Zeichen der Freiheit gleichsam mit Haut und Haar zu regulieren und in Dienst zu nehmen. So sind Menschen zunehmend dazu angehalten, ihre ganze Subjektivität in berufliche Kontexte einzubringen, d.h. ihre Arbeitskraft umfassend zu optimieren sowie die Inhalte ihrer Arbeit als

[8] Resümierend hierzu: M. Hubert: Ist der Mensch noch frei? (2006), insbes. Kap 2 u. 3.

[9] Siehe zum Folgenden: M. Nussbaum: Gerechtigkeit oder Das gute Leben (1999). S. 131–175; H. Bennent-Vahle: Mit Gefühl denken (2013), Kap. II.

Ausdruck ureigenster Selbstverwirklichungsinteressen anzusehen.[10] Gemäß den neuen Imperativen des Erfolgs ist es zu einer alltäglichen Praxis geworden, „einander im Modus des Wettbewerbs zu begegnen und andere ebenso als potenzielle Konkurrenten zu betrachten wie sich selbst im Hinblick auf die eigene Wettbewerbsfähigkeit zu evaluieren"[11].

Um den Wachstumszielen zu genügen, ist unsere Arbeitswelt in weiten Teilen von einem hohen Innovationsdruck beherrscht – auf allen Ebenen findet eine Ankurbelung des Wettbewerbs statt. Um den Konkurrenten keinen Vorsprung zu lassen, darf man auf keinen Fall auf der Stelle treten. Alles gerät in den Sog permanenter kreativer Beschleunigung und Leistungsverdichtung. Die Individuen müssen zwar immer häufiger in Teams zusammenwirken, stehen aber dennoch unter dem Druck, ihre berufliche Position zu sichern und – trotz der proklamierten Kooperativität – anderen gegenüber durch eine gekonnte „Performance" hervorzustechen. Dies führt zu einer Reihe von Paradoxien und Verwerfungen, die kurz angesprochen werden sollen.

Wie dargelegt wurde, spielen die kreativen und kommunikativen Fähigkeiten heute im Beruflichen eine weitaus größere Rolle als noch vor 50 Jahren. Doch Kreativität und vor allem die sozialen Gefühle brauchen Raum, Zeit und innere Muße. Ist dies nicht gegeben, kann es leicht zur emotionalen Auszehrung der Agierenden kommen, die sich z.B. nicht mehr hinreichend regenerieren können und einen rapiden Kräfteabbau erfahren. Es muss nicht verwundern, wenn Burnout-Erkrankungen, Depression, Angststörungen oder soziale Verhaltensauffälligkeiten eklatant zunehmen, denn die *langsame* Natur, die wir selbst sind, wird ständig missachtet. So kann man trotz Powernapping letztlich nicht *schnell* schlafen und medikamentös unterdrückte Erkrankungen werden sich längerfristig negativ auf die Gesundheit auswirken, ganz zu schweigen von Neuroenhancement und Medikamentenmissbrauch.[12] Sitzt uns der Leistungsdruck im Nacken, werden die guten Einfälle schnell

[10] Siehe hierzu: S. Neckel/G. Wagner (Hg.): Leistung und Erschöpfung (2013); L. Boltanski/E. Chiapello: Der neue Geist des Kapitalismus (2006); U. Bröckling: Das unternehmerische Selbst (2007). – Eine aktuelle Studie der TU Berlin zeigt die besonderen Schwierigkeiten der Generation 35 plus angesichts des strukturellen Wandels der Wirtschaft auf. Die Untersuchung stellt unterschiedliche Reaktionsmuster der jüngeren Generation auf die bestehenden – entfremdenden – Zwänge zu kreativer Selbstverwirklichung in Unternehmen heraus. Hier gibt es sowohl Reaktionen einer wachen Kulturkritik als solche einer gesteigerten Bereitschaft der Identifizierung mit den Erfolgsvorgaben. – S. Hörlin: Karriere(n) im Umbruch, in: Ch. Funken/S. Hörlin/J.-Ch. Rogge: GENERATION35PLUS (2013); http://www.mgs.tu-berlin.de/fileadmin/i62/mgs/Generation35plus_ebook.pdf

[11] Ebd., S. 14.

[12] Siehe hierzu: H. Rosa: Beschleunigung und Entfremdung (2013).

auf der Strecke bleiben. Nach einem alten Gleichnis des DSCHUANG DSI findet der Selbstvergessene und Absichtslose die „goldene Zauberperle", während eine allzu forcierte Vorgehensweise scheitert. Was die kommunikativen Fähigkeiten angeht, die zum Kernbestand unseres Handlungsethos gehören, so wirkt sich die Erfolgsdynamik besonders schädlich aus. Hier ist dann z.B. von Empathie die Rede, doch oft genug verkommt das Eingehen auf andere zum bloßen Instrument einer nutzenorientierten Strategie. Man bleibt ichbezogen, aber man gibt sich mitfühlend. Alles andere wäre zu zeitintensiv.

Darin liegt die Gefahr, dass immer mehr Menschen einen Habitus in sich aufbauen, der einem rein taktischen, instrumentellen Umgang mit innersten Regungen bei sich selbst und anderen entspricht. Die Wahrnehmungsfähigkeit im Hinblick auf die eigene Innerlichkeit verkümmert, der Umgang mit anderen flacht ab und wird unaufrichtig. Gleichwohl werden die damit einhergehenden Verluste an sozialem Verantwortungsbewusstsein oftmals zum Freiheitsgewinn umgemünzt. Manche geraten regelrecht in den Sog einer Steigerung subjektiver Machtgefühle. Sie koppeln sich gänzlich vom Anderen ab und betreiben ohne mit der Wimper zu zucken z.B. Finanzgeschäfte, die sich äußerst schädigend auf das Leben vieler Menschen auswirken. Sie sind menschlich entfremdet. Doch an ihnen lässt sich zugleich erkennen, dass eine Abschottung vom Mitmenschen immer auch Entfremdung und Einseitigkeit im eigenen Selbst bewirkt. Es entstehen moderne Krieger, die im Zeichen ihrer Macht- und Besitzgier alle weichen Anteile in sich selbst verhüllen und unter einigen Gesteinsschichten begraben. Immer häufiger anzutreffen ist heute ein Typus Mensch, der keinen Zugang mehr zu den nichtkriegerischen Anteilen seiner Persönlichkeit hat – Schwäche, Zartheit, Verletzlichkeit sowie Leidempfindlichkeit und Empfänglichkeit für den Anderen bleiben ausgespart.[13] Damit aber verschwindet auch die Besonnenheit, die der weichen Eigenschaften bedarf, von der Bildfläche. Wenn von ihr noch gesprochen wird, sind häufig eher karrierestrategische Überlegung und erfolgstaktisches Selbstmanagement gemeint. Die Soziologin EVA ILLOUZ, die diesen Zusammenhängen differenzierte Studien widmet, diagnostiziert den Siegeszug einer „therapeutisch kommunikativen Weltanschauung"[14], die uns unablässig einhämmert, dass Erfolg und Selbsthilfe für jedermann zu haben sind, wenn man es nur richtig anstellt. Sowohl für das Gelingen persönlicher Beziehungen sowie auch zur Demonstration von Führungsstärke komme es nur darauf

[13] Sie hierzu: TH. POLEDNITSCHEK: Der politische Sokrates (2013).
[14] Siehe hierzu: E. ILLOUZ: Die Errettung der modernen Seele (2009).

an, Bedürfnisse und Gefühle angemessen zu verbalisieren und im Medium der Sprache zielstrebig auszuhandeln. Um den freien Fluss der Emotionen in gewünschte Bahnen zu lenken, um emotional superintelligent zu agieren, wird deshalb ein ganzer Instrumentenkoffer des versierten (Selbst-)Managements bereitgestellt. Ein Portfolio adäquater Sprachmuster soll es ermöglichen, Gefühle blitzschnell zu regulieren und für Problemlösungen einzuspannen. Emotionale Intelligenz dieser Art suggeriert zwar ein ganzheitliches Menschsein, bleibt indes einer Struktur verhaftet, das den tieferen Wert der fühlenden Seite des Menschseins abermals verkennt.

Die Bedeutung der Gefühle

Gefühle sind unser Tor oder Fenster zu Welt. Sie sind Öffnungen in den Wänden des Ichs, durch die wir mit allem, was uns umgibt, in Beziehung treten. Fühlend sind wir vital mit der Natur und anderen Menschen verbunden. Wir sind von der Welt betroffen – insofern Dinge, Lebewesen, Kunstwerke sowie Menschen und ihre Verhaltensweisen uns etwas angehen. Sie sind nicht gleichgültig für uns, sondern mit Wert besetzt – positiv oder negativ –, d.h. sie berühren uns sanft, bezaubern uns, erschüttern uns, lähmen uns, überwältigen uns, stoßen uns ab usw. Wer fühlend reagiert, offenbart sich mithin als verletzlich und betroffen. Er zeigt, *was* für ihn von Bedeutung ist, was ihm etwas *wert* ist und *was* es ihm wert ist. Dadurch wird eine Person für andere sichtbar, zumal jemand ja bei heftigeren Emotionen niemals ganz verbergen kann, *dass* er fühlt, einmal abgesehen von Pokerfacevirtuosen. Sein Körper, seine Stimme, seine Art der Bewegung verraten ihn gewissermaßen. Jeder kann es sehen: Die Dinge des Lebens ziehen nicht gleichförmig an ihm vorüber, sondern gehen ihn mit Macht an oder überrollen ihn sogar. Wer Gefühle zeigt, macht sich deshalb auch leichter angreifbar. Heftigere Affekte untergraben die Souveränität und irritieren den Drang nach Selbstermächtigung. Deshalb werden sie in stark männlich dominierten Gesellschaften[15] als schädlich und beeinträchtigend angesehen. Dieses Verdikt betrifft auch die sozialen Gefühle, die Mitgefühle. Sie gelten oftmals als Schwächen, denn sie behindern die konsequente und hemmungslose Vollstreckung subjektiver Macht.

Die Gefühle sowie die leiblichen Regungen sind in der abendländischen Tradition vielfach nur negativ als Einfallstore für subjektive Begehrlichkeiten,

[15] Zu den geschlechterbezogenen Implikationen des Themas, siehe u.a. M. Nussbaum: Nicht für den Profit (2012); dies.: Gefühle und Fähigkeiten von Frauen, in: Dies.: Gerechtigkeit oder Das gute Leben (1999), S. 131–175.

einseitige Sichtweisen und Schwächungen der Souveränität angesehen worden. Dies hat zu Verdrehungen im Menschenbild geführt, die bis heute nachwirken. Viele streben nach Autonomie, Unabhängigkeit, alleiniger Kontrolle etc. und verkennen, dass sie Teile eines umfassenden lebendigen Gewebes sind, dass sie selbst auf Beziehung und Fürsorge angewiesen sind und umgekehrt mit allem ihrem Tun permanent auf das Beziehungsgeflecht um sich herum einwirken.[16] Besonders heute wollen viele kleine Sonnenkönige sein, die sich ihre Welt nach eigenem Gusto einrichten. Das daraus hervorgehende Leit- und Neidhammeltum scheint das Hauptproblem unserer Zeit zu sein.

So passiert es oft, dass jemand einem zwanghaften Individualismus verfällt, der vollkommen aus den Augen verliert, dass wir Menschen Gemeinschaftswesen sind, die aufeinander bezogen, voneinander abhängig und füreinander verantwortlich sind. Es kommt zu einer Herabsetzung der Resonanzfähigkeit sowie zu einer Aufkündigung von Mitgefühl und gesellschaftlicher Verantwortung. Jemand wird zum skrupellosen Ich-Unternehmer, zur frei fluktuierenden Monade, die ohne Rücksicht auf Verluste ihre Ziele verfolgt. Für einen solchen gibt es nur erfolgstaktische Wir-Gefühle, nur strategischen Teamgeist und simulierte Empathie. Derartige Abkoppelungsprozesse im Dienste der persönlichen Effizienzsteigerung können nicht das Ziel sein.

Wir sehen also: Emotion bindet uns ein, doch sie ist durchaus doppelwertig. Zum einen liegt hier die Gefahr, in subjektiver Einseitigkeit zu verharren, sich damit gleichsam in die Welt zu verbeißen, d.h. einer partikularen Perspektive verhaftet zu bleiben, ungeklärten Antrieben blind zu folgen oder sich im Zeichen höchster Authentizität seinen Mitmenschen zuzumuten. Zum anderen aber besteht die Chance, das emotionale Erleben und die Verbundenheit mit anderen als Quellen des Glücks zu erkennen und anzuerkennen, wobei es eben ganz entschieden darauf ankommt, unsere emotionalen Reaktionen zu überdenken und einer Angemessenheitsprüfung auszusetzen. Genau dies erstrebt der Besonnene. Er sucht seine ichzentrierte Befangenheit zu überwinden und dementsprechend das Eigene im Blick auf die Lebensinteressen anderer Menschen zu relativieren. Eine Angemessenheitsprüfung umfasst mindestens vier Schritte:

[16] In Bezug auf Ethik hat das Innewerden der jeweiligen leiblichen Situierung in der Welt eine enorm hohe Bedeutung. Um nur zwei Aspekte der leiblichen Gebundenheit zu nennen: Zum einen enthüllt sie uns die jeweils einzigartige, perspektivisch begrenzte Mittelpunktstellung des Individuums, zum anderen offenbart sie die Eingeschlossenheit in den Leib, dessen Prozesse und Regungen nur bedingt beeinflussbar sind, damit die Abhängigkeit und Bedürftigkeit unserer Existenz. Weiterführend hierzu: G. Böhme: Ethik leiblicher Existenz (2008).

a) Zunächst gilt es die betreffende Emotion zu identifizieren. Was signalisiert z.B. eine *negative* Wallung? Ist es Ärger, ist es Zorn, ist es Neid, ist es Eifersucht oder gar Hass? – Dieser erste Schritt einer ehrlichen Innenschau ist für viele bereits eine große Herausforderung, denn erstens ist es schwer, das innere Geschehen genau zu erfassen und zweitens fällt in der Regel gerade das Eingeständnis solcher Emotionen schwer, die uns als abhängig, bedürftig oder gar übelwollend kennzeichnen.

b) Danach gilt es zu garantieren, dass das Geschehen/Ereignis, auf das sich die Emotion bezieht, einen realen Gehalt besitzt bzw. eine adäquate Interpretation erfährt. – Hat meine Kollegin die Tür tatsächlich *mit Absicht* laut ins Schloss geworfen oder gab es womöglich einen Windstoß?

c) Ist dies geklärt, so wäre in einem dritten Schritt zu hinterfragen, ob meine jeweilige Emotion, z.B. mein Zorn, nicht möglicherweise eine Erwartung enthält, die einer näheren Beurteilung nicht standhält. Das heißt: *Verdient* das Verhalten eines Anderen *tatsächlich* meinen Zorn? Bin ich *tatsächlich* berechtigt, mich dadurch in meiner Sphäre angegriffen zu fühlen? Oder erhebe ich möglicherweise selbst übertriebene, ja unhaltbare Ansprüche?

d) Sollte ich nach Erwägung von a) bis c) zu dem Schluss gelangen, dass mein Zorn absolut legitim ist, so wäre danach sehr genau zu bedenken, ob und wie ich im jeweiligen Einzelfall dieser Emotion Ausdruck verleihe. Hier ergibt sich eine ganze Palette von Fragestellungen, wobei es nochmals darauf ankommt, sich das eigene Selbstbild und Selbstverhältnis nachdrücklich bewusst zu machen.[17]

Soll eine Selbstkorrektur in dieser Weise Tiefe gewinnen, also mehr als ein zwanghafter, von außen aufoktroyierter Akt der Selbstbeschneidung sein, so bedarf der Betreffende des Mitgefühls, denn er muss immer auch bereit sein, die Situation anderer verstehen und nachvollziehen zu wollen. Damit wir indes am Schicksal anderer Menschen Anteil nehmen können, muss uns ihre Lage berühren. Wir müssen als Fühlende darum wissen, was es z.B. genau bedeutet, keine Nahrung, kein sauberes Wasser, kein Dach über dem Kopf, keine Zuwendung und keine Anerkennung zu erhalten. Dabei müssen wir auch uns

[17] Zu diesem 4. Schritt ist es bis heute äußerst aufschlussreich Senecas Schrift *De ira* zu studieren. – In meinem Buch *Mit Gefühl denken* versuche ich einige Grundhaltungen zu erläutern, zu der wir gelangen müssen, wenn wir den fühlenden Anteil unserer Natur wahrhaft anerkennen: u.a. konsequente Selbstrelativierung, Verzeihungsbereitschaft etc., aber auch den nuancierten Ausdruck emotionaler Regungen, zu denen wir uns bekennen können.

selbst als verletzbare Wesen betrachten und darum wissen, dass wir selbst in die gleiche Lage geraten könnten.

Grundsätzlich ist die geteilte Empfindungs- und Leidfähigkeit die Basis der Mitempfindung mit Anderen, auf die wir durch unsere genetische Ausrüstung von Anfang an fühlend bezogen leben. Neurologische Forschungen sprechen hier von einer angeborenen Resonanzfähigkeit, aus der heraus sich Empathie und echtes Mitgefühl entwickeln können. Im echten Mitgefühl ist die bloße Gefühlsansteckung durch Mitleid allerdings bereits überwunden, weil wir gelernt haben, zwischen uns selbst und dem anderen (fremden) Menschen zu unterscheiden. Wir sehen, dass dieser *tatsächlich* ein Anderer ist und sich *nicht* in derselben Lage und Verfassung befindet wie wir selbst usw. Damit ist gesagt: Bei der Herausbildung des echten Mitgefühls spielt auch das distanzierende Nachdenken und Analysieren eine große Rolle. Nur auf diesem Wege werden wir in die Lage versetzt, wirklich zu verstehen und wirklich zu helfen. Trotz der Reflexionsanteile bedarf eine echte ethische Verhaltenskorrektur *immer* der *fühlenden* Anteilnahme am Schicksal anderer, denn sie ist ein Akt des Gebens, der die Überwindung egoistischer Bestrebungen voraussetzt. Im Gefühl liegt hier die treibende Kraft.

Ethik meint hier eigentlich ein Ethos, das heißt, es geht im Kern nicht darum, dass jemand weiß, was ethisch geboten ist, sondern es geht darum, dass er selbst ethisch wird, dass Ethik seine Existenz mehr und mehr durchtönt. Mit KIERKEGAARD gesprochen ist eine Wahrheit, die unser Leben nicht berührt, streng genommen überhaupt keine Wahrheit. Sie ist nur eine Art Wissen, bei dem wir zustimmend sagen: „Ja, ja, das wäre richtig zu tun" und wir tun es nicht oder sogar das glatte Gegenteil. Wenn es uns ein bisschen ernster mit unseren Einsichten ist, dann überlegen wir uns immerhin jede Menge Ausreden, warum wir nicht aktiv werden können, in der Regel, weil die Welt sich uns heimtückisch in den Weg stellt – unabänderliche Strukturen, Sachzwänge, die Aggression und Verderbtheit der anderen etc. Es kommt aber darauf an, wenigstens aufzubrechen und die Selbstformung und Selbstverbesserung in Angriff zu nehmen. Für diesen Prozess ist unablässiges Nachdenken und Nachfühlen notwendig, ebenso braucht es Übung und Geduld sowie die Fähigkeit, mit Rückschlägen und den Grenzen unserer Wirkmacht umzugehen. Echtes Mitgefühl, das der Etablierung von Besonnenheit gleichkommt, benötigt Ausdauer und Zeit. Seine Herausbildung steht, wie wir gesehen haben, im krassen Kontrast zum Lebenstempo unserer hoch technisierten modernen Lebenswelt. Resümierend betrachtet: Aus der Perspektive der Besonnenheit wird augenfällig, dass unser Lebensglück konstitutiv in einem Ethos wurzelt, wobei die

Einflussmöglichkeiten des Einzelindividuums weder über- noch unterschätzt werden dürfen. Selbstverwirklichung ist aufs Ganze gesehen nur dann glücksfördernd, wenn die Kultivierung des Mitgefühls zum zentralen Interesse des Selbst wird. Gleichwohl steht uns Mitgefühl nicht automatisch zur Verfügung, sondern bleibt ein lebenslanges Projekt. Es verlangt kontinuierliche Arbeit am Selbst. Da es aus der eigenen Innerlichkeit hervorgehen muss, kann es auch nicht von außen antrainiert werden. Es kommt auf eigenständige Urteilskraft an. Eine überbordende Beratungsliteratur mit zahllosen Anleitungen zur Selbstoptimierung verfehlt hier den Kern der Sache. Was gleichwohl eine große Rolle bei der Kultivierung des Mitgefühls spielt, insbesondere in Kindheit und Jugend, sind die positiven Erfahrungen, die wir mit einem mitfühlenden Gegenüber machen. Sehr wichtig ist vor allem das Thema Erziehung, welches abschließend noch angesprochen werden soll.

Besonnenheit – Einsamkeitsfähigkeit und Wir-Stärke

Das Bewusstwerden der *Einsamkeit* ist eine existenzielle Grunderfahrung. Diese Erfahrung ist schmerzlich und irritierend, vor allem deshalb, weil wir ursprünglich unausweichlich emotional auf andere bezogen leben. Doch es bleibt uns nicht erspart, unser selbst inne zu werden, d.h. ein Individuum zu werden. Um in der Abtrennung von anderen allmählich unsere jeweilige Identität herauszubilden, sind wir genötigt, unweigerlich schmerzliche Loslösungsprozesse zu durchlaufen.[18]

Nur wer es lernt, die schockierende Einsamkeitserfahrung auszuhalten, wird dazu befähigt, auch den Anderen zu sehen und das Gemeinsame, das „Wir", konstruktiv und kooperativ zu gestalten bzw. *tatsächlich* ein Wir zu gestalten. Die Bedeutung der Einsamkeit zeigt sich in doppelter Weise: wir müssen einsamkeitsfähig sein, um unsere Eigenart ausprägen zu können, um uns aus der Umklammerung durch andere, d.h., aus Fürsorge, Vereinnahmung, Fremdbestimmung und Außenlenkung zum Uns-Gemäßen hin entwickeln zu können. Erst indem wir lernen, das damit verknüpfte *Ganz-und-gar-auf-uns-selbst-Gestelltsein* zu bejahen und gutzuheißen, erlangen wir jene Souveränität, die wir benötigen, um echte Nähe und Begegnung mit anderen Menschen leben zu können. Einsamkeitsfähigkeit bedeutet deshalb *gerade nicht*, ohne

[18] Diese Erfahrung findet z.B. eine anschauliche Schilderung in der Denkbiografie von Th. Gutknecht. Siehe ders.: „Von Angesicht zu Angesicht. Bewegen – philosophisch", in: H. Bennent-Vahle/D. Schmalfuß-Plicht/Th. Gutknecht: Philosophische Praxis und Existenzmitteilung (2015); in diesem Band s.a.: H. Bennent-Vahle: Einsamkeitsfähigkeit und Wirstärke.

die Anderen auskommen zu können. Sie bedeutet vielmehr Folgendes: im Zusammensein mit anderen so viel Rückhalt in sich selbst zu besitzen, dass man diese in ihrer jeweiligen Eigenheit bestehen lassen kann, ohne sich bedroht zu sehen. Das heißt auch, davon abzusehen, andere mit unseren Ansichten überrollen und vereinnahmen zu wollen, ja sogar von der Hoffnung abzusehen, dass eine Gleichschaltung des Anderen nur eine Frage der Zeit sein wird. Die These lautet also noch einmal anders gesagt: Echte Beziehungen kommen erst dann zustande, wenn Abstand davon genommen wird, immer schon Bescheid zu wissen, sowie davon, andere zu kategorisieren und auf bestimmte Eigenschaften festzunageln. „Eine Person verstehen heißt, schon mit ihr sprechen"[19], schreibt EMMANUEL LÉVINAS und betont, dass das Sprechen ein Akt ist, in dem man den Anderen „sein lässt". Man erfasst und erdrückt ihn nicht mit den vorfixierten Inhalten des eigenen Bewusstseins, sondern man ruft ihn an, man benutzt die Sprache als Bedingung dafür, sich den Nächsten und seine Belange im Laufe des Gesprächs schrittweise vergegenwärtigen zu können.

Noch einmal anders gesagt: Um ein Ich zu werden, das sich seiner selbst bewusst sein kann, ist also das Erleiden von Schmerz unumgänglich. Hier ist von Vorgängen die Rede, die sich zunächst ausschließlich auf der emotionalen Ebene abspielen. Es ist eine erschreckende Erfahrung, ein Individuum zu sein. Es ist erschreckend, sich der Tatsache der Absonderung vom Anderen bewusst zu werden. Warum ist das so? Ursprünglich ist der Mensch fühlend auf andere bezogen. Empathie in einer rudimentären Form (Resonanzvermögen) ist keine erworbene Fähigkeit, sondern von Geburt an im Wesen des Menschen angelegt. Diese Erkenntnis, die sich in der Philosophie z.B. bei MAX SCHELER und MARTIN BUBER findet, wird heute von der Gehirnforschung bestätigt. Der Biologe und Psychologe CHRISTIAN KEYSERS stellt in seinem jüngst erschienen Buch *Unser empathisches Gehirn* fest, dass Empathie in der Architektur des menschlichen Gehirns verankert ist. „Spiegelneuronen machen aus uns – im Guten wie im Bösen – zutiefst soziale Wesen"[20], schreibt er. Ohne hier eine Entscheidung treffen zu dürfen oder etwas daran ändern zu können, leben wir auf andere bezogen und nehmen deren Empfindungen von Anfang an seismographisch wahr. Über die emotionale Bahn der Mit- und Nachempfindung (den Aufbau gemeinsamer Schaltkreise) wird „kulturelle Übertragung"[21] möglich. Auf diese Weise erlernen wir die Sprache und erlangen damit die Befähigung, uns in der menschlichen Lebenswirklichkeit zu orientieren. Wir

[19] E. LÉVINAS: Ist Ontologie fundamental?, in: Ders.: Zwischen uns (1995), S. 17.
[20] CH. KEYSERS: Unser empathisches Gehirn (2013), S. 14.
[21] Ebd., S. 73.

werden das, was wir sind, unausweichlich vom Anderen her. BUBER nennt dies „*das eingeborene Du*“[22]. Er schreibt, der Mensch spüre die „Pathetik“ – also die Empfänglichkeit des Ich – durch sein Gegenüber bereits „in ihrer vollen Aktualität“[23], bevor er sich dessen überhaupt bewusst werden könne. Wir sind gleichsam ursprünglich auf den anderen Menschen eingestimmt. Es geht hier also um Vorgänge, die spontan vonstatten gehen und keinesfalls als bewusste Perspektivübernahme zu verstehen sind.[24] In all seinen Regungen ist der Mensch, der ja zunächst für lange Zeit existenziell vom Anderen abhängig ist, gleichsam *blind* auf sein soziales Umfeld bezogen. Das heißt: Es verlangt ihn unausweichlich nach den Anderen, aber er ist ihnen damit auch auf Gedeih und Verderb ausgeliefert.

Hier zeigt sich die prekäre Ambivalenz unserer emotionalen Struktur. Empathie oder – anders gesagt – ein eingeborener Drang, uns im Anderen zu spiegeln, macht uns zu Menschen, jedoch – so muss man nun hinzufügen – leider manchmal eben auch zu Unmenschen. Dann nämlich, wenn unsere Bezugspersonen uns nicht behutsam an unsere Einzelstellung heranführen, sondern uns brutal zurückweisen und damit in ein radikal negativ besetztes Einsamkeitserleben hineinstoßen. Dies kann durch Vernachlässigung, Ignoranz, Missachtung geschehen, aber auch durch Überstrenge, durch gezielte Beschämung und andere Formen emotionaler Verletzung. Wir sehen also: Es sind die Bezugspersonen, die jungen Menschen dazu verhelfen müssen, allmählich in ihre Einzelstellung hineinzuwachsen und sie anzunehmen. Zwar sind, wenn jemand ein Individuum werden soll, Schmerz und Konflikt vorprogrammiert, doch es bedarf gleichsam *mildernder Umstände.*

Meine These ist, dass nur durch echte Begegnung seitens der Erzieher die Voraussetzungen dafür geschaffen werden, dass das ursprünglich noch ganz wertneutrale Mitschwingen mit anderen Menschen zu einem positiven wertschätzenden Interesse an ihnen heranreifen kann.[25] Im Zuge einer gelingenden Sozialisation lernen wir es nach und nach, die unumgängliche Abtrennung vom Anderen zu verwinden und konstruktiv für unseren Individualisierungsprozess zu nutzen. Nur so werden wir befähigt, unsere sozialen Kompetenzen zu kultivieren und besonnen zu agieren. Wir erfahren dann, dass wir unsere

[22] M. BUBER: Ich und Du (1997), S. 36.
[23] Ebd., S. 79.
[24] Siehe hierzu CH. KEYSERS: Unser empathisches Gehirn, S. 77.
[25] Vor allem Martin Buber weiß in seinen *Schriften zur Erziehung* diesbezüglich Wesentliches zu sagen. Siehe Fußnote 29.

Besonderheit herausbilden können, ohne Gefahr zu laufen, radikal aus der anerkennenden Beziehung verstoßen zu werden.

Man weiß, dass all dies auch ganz anders verlaufen kann: Der Schmerz der Ablösung kann so unermesslich werden, dass jemand sich in sich selbst verschanzt oder andere Auswege finden muss. Hier gibt es ein breites Spektrum an Möglichkeiten, die ihn als mehr oder weniger beschädigt in seiner Empathiefähigkeit zurücklassen. Wird die Ablösung vom Anderen ausschließlich als leidvoll erlebt, nimmt der Betreffende *gezwungenermaßen* eine Vermeidungshaltung an. Die auftretenden Einsamkeitsgefühle müssen abgewehrt, übertüncht, kompensiert oder auch hochstilisiert werden. Auch in diesem Fall bleibt er auf die Anderen bezogen, ja, man muss sogar sagen fixiert, das heißt *unfrei* oder *emotional verstrickt* bezogen. Anders formuliert: In Anbetracht eines übermäßigen Schmerzes verfestigen sich Haltungen, die oftmals unbewusst bleiben – jemand ist permanent auf der Hut, schottet sich ab, hält notorisch dagegen, schlägt zurück, beantwortet das Erleiden von Qualen mit Zufügung von Qualen, inszeniert zwanghaft seine Grandiosität usw. Wie KEYSERS darlegt, können Menschen es auch vollends verlernen, Anteil nehmend mitzufühlen, auch wenn die meisten dann immer noch erkennen können, was in anderen vorgeht.[26]

BUBER verweist mit Emphase darauf, dass ein Erzieher vor allem sehen muss, was das jeweilige vor ihm stehende Kind mitbringt, was speziell *seinem* Wesen zuträglich ist. Obwohl ein Kind lernen muss, seine Egozentrik zu überwinden, dürfen starre Regeleinhaltung und Anpassung nicht an oberster Stelle stehen. Es geht BUBER vielmehr um eine in der Pädagogik äußerst ertragreiche desinteressierte Liebe, d.h. eine Liebe, die den Anderen nicht beherrschen und nicht genießen will. Im Klima einer solchermaßen liebenden Anerkennung lernt ein Kind, die Schwere seiner Einzelstellung anzunehmen. Es lernt, sich in Bezug auf andere einzuschränken, denn es fühlt sich in seinem spezifischen Sosein angenommen und stimmt sich deshalb zugleich in das ihm vorgelebte Beziehungsmuster ein.[27]

Wie MARTIN BUBER schreibt, werden wir durch das Du zum Ich. Damit wird unübersehbar, dass es vom jeweiligen Du abhängt, ob wir aus der Erziehungssituation schwerpunktmäßig als ein besonnenes *Ich der dialogischen Bezogenheit auf andere* hervorgehen oder als ein *Ich, das sein menschliches Gegenüber eher wie ein Ding betrachtet* bzw. betrachten muss. Besonnenheit

[26] Ebd., S. 252ff.
[27] Siehe zum Folgenden: H. BENNENT-VAHLE: Glück kommt von Denken (2011), Kap. 4.

und dialogische Bezogenheit bedeuten, den Anderen zu respektieren, sich ihm zuzuwenden und ihn bestehen zu lassen, ihm aufgeschlossen und aufnahmefähig zu begegnen und doch zugleich einen eigenen Standpunkt einnehmen zu können. Den Anderen wie ein Ding betrachten bedeutet, ihn nicht oder nur bedingt zu respektieren, über ihn zu verfügen, sich ihm nicht aufgeschlossen und interessiert zuzuwenden, zu taktieren, zu manipulieren, ihn ins Eigene zu verrechnen usw. Unsere Lebenswelt ist voll davon, während der dialogische Beziehungstyp zunehmend gefährdet ist, bis hinein in die Liebesbeziehungen.[28]

Fazit

Besonnenheit ist das Vermögen, im Abstandnehmen von spontanen Handlungsantrieben gedanklich zu verweilen, d.h. eine Angelegenheit behutsam zu betrachten, sie in der Überlegung hin und her zu rücken und dabei die Folgen möglichen Tuns zu überdenken. Sie entfaltet sich im kontinuierlichen Austausch mit wohlmeinenden Anderen. Dies betonte schon SOKRATES, als er den jungen CHARMIDES zur weiteren dialogischen (Selbst)Erkundung einlud. Sich nochmals auf Gespräche einzulassen, kam dem Einschlagen des Besonnenheitsweges hier gewissermaßen schon gleich. Besonnen ist nur, wer sich der Zwiesprache öffnet, wer sein Selbst also nicht zu einer prachtvollen Ichtrutzburg ausgestaltet, deren Inneres von niemandem mehr aufgesucht werden kann. Denn grundlegend für zwischenmenschliches Gelingen ist in letzter Instanz nicht Abgrenzung und objekthafter Umgang, sondern Verbundenheit und Unterredung. Gleichwohl ist temporäre Absonderung unerlässlich, um echte Verbundenheit von romantischen Verschmelzungsillusionen zu unterscheiden. So sagt auch BUBER, man müsse, um verbunden zu sein, erst unabhängig geworden sein – und dennoch gilt: „Die Unabhängigkeit ist ein Steg und kein Wohnraum."[29] Das wahre Fundament des Lebens ist Verbundenheit.

[28] Wichtig ist es, mit Buber herauszuheben, dass hier zwei „Pole des Menschtums" beschrieben werden, die sich nicht auf „zweierlei Menschen" aufteilen lassen, sondern in jedem Menschen in jeweils unterschiedlichen Anteilen zu finden sind: „Jeder lebt im zwiefältigen Ich", schreibt Buber. Es gibt kein Auskommen in der Welt ohne den es-haften, also verdinglichten Umgang (auch mit Natur und Mensch) – „Das Grundwort Ich-Es ist nicht vom Übel – wie die Materie nicht vom Übel ist." Problematisch wird es erst, wenn der objekthafte Umgang „sich anmaßt, das Seiende zu sein. Wenn der Mensch es walten lässt, überwuchert ihn die unablässig wachsende Eswelt, entwirklicht sich ihm das eigene Ich (...)", wohingegen er „um so personenhafter" ist, „je stärker in der menschlichen Zwiefalt seines Ich das des Grundworts Ich-Du ist." – MARTIN BUBER: Ich und Du, S. 78, S. 57, S. 79.

[29] M. BUBER: Reden über Erziehung, S. 143.

Besonnenheit ist eine Form emotionaler Intelligenz, die von der heute angesagten erfolgstaktischen Indienstnahme der Gefühle Abstand nimmt. Emotionale Intelligenz bleibt so lange ein unzureichendes Konzept, wie es uns nicht gelingt, diese hohe Kompetenz mit einer erweiterten Perspektive intersubjektiv bezogener Persönlichkeitsformung in Verbindung zu bringen. Wer seinen Zorn zügelt, kann das aus vielerlei Beweggründen heraus tun. In jedem Fall ist er zu einer Arbeit an sich selbst genötigt, denn selten bringt jemand die Fähigkeit mit, um, wie ARISTOTELES sagt, „diese Regungen zur rechten Zeit zu empfinden und den rechten Situationen und Menschen gegenüber sowie aus dem richtigen Beweggrund und in der richtigen Weise“[30]. Von Situation zu Situation wäre kontinuierlich zu erwägen, inwieweit man eine Reaktion von übergeordneter Warte aus gutheißen kann, wobei die Berücksichtigung der Anderen nicht als störend, sondern als bereichernd empfunden wird. Für diese Haltung ist das harmonische Zusammenspiel aller Seelenteile kennzeichnend. Wer besonnen ist, erfährt die Arbeit an sich selbst nicht als eine forcierte, quälerische Reglementierung der Gefühle durch die Vernunft, vielmehr erlebt er die beiden Seiten eigentlich gar nicht als Gegensatz.

Wichtig ist zudem: Der Sich-Besinnende ringt bei der Arbeit an sich selbst um ein hohes Maß an Selbstbestimmung in der Lebensführung. Das heißt, er agiert nicht „vorschriftsmäßig“, etwa in devoter Gefolgschaft zu den Erfolgsleitlinien der Ratgeberliteratur. Es kommt ihm deshalb auch nicht darauf an, eine beeindruckende Außenwirkung zu erzeugen. Hingegen geht es um eine tief zu verankernde Modifikation seiner Persönlichkeit, die auch längerfristig Bestand hat. Wesentlich ist dabei, dass *er selbst* es ist, der absichtsvoll und bewusst interveniert, weil er von einer übergeordneten Warte aus mit einem Grundmuster seines Verhaltens nicht einverstanden ist. Der Impuls, einzuschreiten, muss letztlich seiner Innenwelt entspringen, auch wenn er natürlich auf aufrüttelnde Anregungen von außen angewiesen ist. Wichtig ist, dass solche Anstöße vor dem Hintergrund eigener Erfahrungen geprüft und durchdacht werden, dass man also selbst die Fäden in der Hand behält. Um dies zu können, muss jemand sich ein möglichst waches und klares Bild seiner übergeordneten Wünsche und Ideale machen. Vor allem kommt es darauf an, sich Rechenschaft über sein Selbstbild im Verhältnis zum Umfeld abzulegen. Die Weichen für diese Fähigkeiten werden zweifelsohne in der Kindheit gestellt. Doch auch wenn die Dinge einen ungünstigen Verlauf genommen haben, ist es in jedem Moment des Lebens möglich, auf den schmalen Pfad der

[30] ARISTOTELES: Nikomachische Ethik (1969), S. 44.

Besonnenheit einzuschwenken. Unterstützend mögen hier gute Freunde wirken oder auch ein Philosophischer Praktiker, dessen Aufgabe darin liegt, *wie* ein guter Freund zu wirken. Er oder sie begleitet den Gast dabei, „nach"-denkend, – philosophierend – alle Facetten der inneren Wirklichkeit weltbezogen aufzuschließen, um sich zu sehen, zu verstehen und zu wandeln, was bedeutet, (Selbst-)Entfremdung zu überwinden und sich *sich selbst* anzuverwandeln.[31] Dabei leitet den Philosophischen Praktiker der zuversichtliche Glaube an ein in jedem angelegtes Humanum, welches die Kraft der Besonnenheit hervorzubringen vermag. Denn ohne Besonnenheitsbezug, das heißt ohne wechselseitige Achtung und Rücksichtnahme, können auch die sanftesten sozialen Umgangsformen zu Folterinstrumenten werden.

Zusammenfassung

BENNENT-VAHLE, HEIDEMARIE: **Besonnenheit – eine unzeitgemäße Tugend, die nottut.** ETHICA 23 (2015) 1, 61–81

Bereits seit der Antike verweist das Konzept der Besonnenheit auf Selbstkorrektur im Vollzug dialogischer Aufgeschlossenheit. In Abgrenzung zu neuzeitlichen Tendenzen, welche Besonnenheit auf kluge Überlegtheit zur Absicherung der eigenen Lage reduzieren, wird mit Otto Friedrich Bollnow die wesentliche Bedeutung einer ethischen Ausrichtung besonnener Lebensführung entfaltet. Hierbei kommt es auf Harmonisierung von Vernunft und Sinnlichkeit an, wonach Besonnenheit nicht nur die Mäßigung heftiger und destruktiver Emotionen verlangt, sondern zugleich eine umfassende Kultivierung des Mitgefühls voraussetzt. Nicht zuletzt in Anbetracht der erfolgstaktischen Indienstnahme des Emotionalen innerhalb der gegenwärtigen westlichen Gesellschaften entstehen hier neue Herausforderungen des Nachdenkens, insbesondere in Bezug auf den Bereich der Erziehung.

Besonnenheit
Einsamkeit

Summary

BENNENT-VAHLE, HEIDEMARIE: **Temperance – an old-fashioned, but essential virtue.** ETHICA 23 (2015) 1, 61–81

Since antiquity the concept of temperance has been referring to self-correction by openness to dialogue. In contrast to modern tendencies, which reduce temperance to prudence in order to protect one's own situation, Otto Friedrich Bollnow unfolds the fundamental significance of the ethical direction a thoughtful conduct of life should take. What matters is the harmonization of reason and sensibility, according to which temperance does not only require a moderation of strong and destructive emotions, but also an extensive cultivation of empathy. It is not only because of the tactical exploitation of the emotional in today's Western societies that new challenges of reflection are being developed, especially in the field of education.

Emotions
feeling
loneliness
reason
sensibility
temperance

[31] Man benötigt hierfür m.E. keine substantielle Vorstellung des Selbst. Siehe hierzu: H. BENNENT-VAHLE: Glück kommt von Denken (2011), Kap. 7–10; R. JAEGGI: Entfremdung (2005).

Fühlen
Gefühle
Sinnlichkeit
Vernunft

Literatur

ARISTOTELES: Nikomachische Ethik. Stuttgart: Reclam, 1969.
BENNENT-VAHLE, HEIDEMARIE: Glück kommt von Denken. Die Kunst, das eigene Leben in die Hand zu nehmen. Freiburg i. Br.: Herder, 2011.
— Mit Gefühl denken. Einblicke in die Philosophie der Emotionen. Freiburg i. Br.: Alber, 2013.
BENNENT-VAHLE, HEIDEMARIE / SCHMALFUSS-PLICHT, DIETLINDE / GUTKNECHT, THOMAS: Philosophische Praxis und Existenzmitteilung. Münster: LIT, 2015.
BÖHME, GERNOT: Ethik leiblicher Existenz. Über den moralischen Umgang mit der eigenen Natur. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2008.
BOLLNOW, OTTO FRIEDRICH: Besonnenheit. *Die Sammlung* 5 (1950) 1, S. 26–31.
BOLTANSKI, LUC / CHIAPELLO, EVE: Der neue Geist des Kapitalismus. Konstanz: UVK-Verl.-Ges., 2006.
BRÖCKLING, ULRICH: Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2007.
BUBER, MARTIN: Ich und Du. Heidelberg: Lambert Schneider, 1997.
— Werkausgabe. Schriften zu Jugend, Erziehung und Bildung, Bd. 8, Rede über das Erzieherische (S. 136–154), Bildung und Weltanschauung (S. 279–286), Über Charakterbildung (S. 327–340). Gütersloh: Gütersloher Verlagsanstalt, 2005.
ETZIONI, AMITAI: Die faire Gesellschaft. Jenseits von Sozialismus und Kapitalismus. Frankfurt/M.: Fischer-Tb-Verlag, 1996.
GUTKNECHT, THOMAS: Von Angesicht zu Angesicht. Bewegen – philosophisch, in: Heidemarie Bennent-Vahle / Dietlinde Schmalfuß-Plicht / Thomas Gutknecht: Philosophische Praxis und Existenzmitteilung. Münster: LIT, 2015, S. 217–236.
HÖRLIN, SINJE: Karriere(n) im Umbruch, in: Christiane Funken / Sinje Hörlin / Jan-Christoph Rogge: GENERATION35PLUS. Aufstieg oder Ausstieg. Berlin, 2013. http://www.mgs.tu-berlin.de/fileadmin/i62/mgs/Generation35plus_ebook.pdf
HUBERT, MARTIN: Ist der Mensch noch frei? Wie die Hirnforschung unser Menschenbild verändert. Düsseldorf: Walter, 2006.
ILLOUZ, EVA: Die Errettung der modernen Seele. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2009.
JAEGGI, RAHEL: Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems. Frankfurt/M.: Campus, 2005.
KEYSERS, CHRISTIAN: Unser empathisches Gehirn. Warum wir verstehen, was andere fühlen. München: Bertelsmann, 2013.
LÉVINAS, EMMANUEL: Ist Ontologie fundamental?, in: Ders.: Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen. München / Wien: Hanser, 1995, S. 11–23.
LUCKNER, ANDREAS: Klugheit. Berlin / New York: de Gruyter, 2005.
NECKEL, SIGHARD / WAGNER, GRETA (Hg.): Leistung und Erschöpfung. Burnout in der Wettbewerbsgesellschaft. Berlin: Suhrkamp, 2013.
NELSON, LEONARD: System der philosophischen Ethik und Pädagogik, in: Ders.: Gesam-

melte Schriften in neun Bänden. Hrsg. v. Paul Bernays u.a., Bd. 5. Hamburg: F. Meiner, 1970–1977.
Nida-Rümelin, Julian: Die Optimierungsfalle. Philosophie einer humanen Ökonomie. München: Irisiana, 2011.
Nussbaum, Martha: Gerechtigkeit oder Das gute Leben. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1999.
— Gefühle und Fähigkeiten von Frauen, in: Dies.: Gerechtigkeit oder Das gute Leben. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1999, S. 131–175.
— Nicht für den Profit. Warum Demokratie Bildung braucht. Überlingen: TibiaPress, 2012.
Platon: Charmides, in: Ders.: Sämtliche Werke. Reinbek: Rowohlt, 1994, S. 215–245.
Polednitschek, Thomas: Der politische Sokrates. Was will Philosophische Praxis? Berlin/Münster: LIT, 2013.
Rosa, Hartmut: Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit. Berlin: Suhrkamp, 2013.
Scheler, Max: Die Stellung des Menschen im Kosmos. München, 1928.

Dr. Heidemarie Bennent-Vahle, Praxis Bedenk-zeit, Rue Graet 1, B-4841 Henri-Chapelle
heidi.bennent@belgacom.net
www.bedenk-zeit.de

INFORMATIONSSPLITTER

2 Mütter + 1 Vater = 3-Eltern-Baby

Mit 382 gegen 128 Stimmen billigte das Londoner Parlament Anfang Februar 2015 die Zulassung eines an der Universität von Newcastle entwickelten Verfahrens, in dem bei einer künstlichen Befruchtung die DNS von drei Menschen zum Einsatz kommen darf, wenn dadurch die Übertragung schwerer Erbkrankheiten verhindert werden kann. Mit der Zustimmung durch das britische Oberhaus am 23. Februar ist die Sache endgültig besiegelt, sodass im Herbst 2016 die ersten Drei-Eltern-Babys das Licht der Welt erblicken können.
Die selbst unter Experten hoch umstrittene Methode würde angeblich nur etwa 125 Babys betreffen, die alljährlich in Großbritannien mit einer von der Mutter vererbten Fehlfunktion der Mitochondrien, einer sog. *Mitochondriopathie*, geboren werden. Bei dem genannten Verfahren wird die defekte mitochondriale DNS entfernt und durch jene einer gesunden Frau, die anonym bleibt, ersetzt. Nach der Befruchtung im Labor mit dem Sperma des Vaters wird die so veränderte Eizelle dann in die Gebärmutter der Mutter eingesetzt. Das auf diese Weise gezeugte Kind werde die Merkmale seiner Mutter und seines Vaters aufweisen, da der von der fremden Frau stammende Anteil der Erbanlagen lediglich 1% der gesamten DNS in einer menschlichen Zelle ausmache, so die Mediziner. Die Veränderung des Erbgutes werde jedoch von Generation zu Generation weitergegeben. Man erhofft sich, damit schwere degenerative Krankheiten wie Diabetes oder Muskelschwäche bereits im Kindesalter vermeiden zu können.
Während die Befürworter der Methode darin einen enormen medizinischen Fortschritt sehen, befürchten Kritiker, dass damit der „Herstellung" von Designer-Babys Tür und Tor geöffnet werde. So argumentiert eine Gruppe damit, dass die Suche nach Therapien, die es verhindern würden, dass einige wenige Kinder mit Mitochondrien-Krankheiten zur Welt kommen, nicht die Zerstörung einer Unzahl embryonaler menschlicher Leben rechtfertige. Denn um einen krankheitsfreien Embryo zu „konstruieren", müssten zwei gesunde Embryonen zerstört werden. Viele sehen darin den Versuch, „jeden, der von bestimmten Umständen betroffen ist, aus dem Genpool zu entfernen".
Forscher von der University of California warnten nach einer Studie mit Tierversuchen schon vor einigen Jahren vor dieser Methode des Eizellplasma-Transfers. Zahlreiche Mäuse, die auf diesem Weg gezeugt worden waren, stellten sich als unfruchtbar heraus. Ob dies auch für die Kinder gilt, die bisher so gezeugt wurden, wird sich erst in einigen Jahren erweisen. Reproduktionsmediziner kritisieren in diesem Zusammenhang, dass für Kosmetika und Medikamente immer noch langwierige Tierversuche gemacht werden müssten, während Methoden wie diese gleich direkt am Menschen getestet würden.

ETHICA 23 (2015) 1, 83–85

DISKUSSIONSFORUM

WIE SOZIAL IST „SOCIAL FREEZING"?*

Viola Schubert-Lehnhardt, Halle/Saale

Seit die deutschen Medien über das Angebot der Unternehmen *Apple* und *Facebook* berichtet haben, für ihre Mitarbeiterinnen die Kosten für *social freezing* zu übernehmen, wird diese so umfangreich diskutiert, als könne man damit zentrale Probleme unserer Gesellschaft lösen. Gravierendere Probleme im deutschen Gesundheitswesen – so zum Beispiel der Mangel von Ärztinnen und Ärzten auf dem Land, der chronische Investitionsstau deutscher Krankenhäuser oder die immer wieder beschworene (und noch von keinem Gesundheitsminister realisierte) Aufhebung der Trennung des ambulanten und stationären Bereichs scheinen demgegenüber zweit- oder gar drittrangig.

Selbst wenn man der Medienlogik folgt und sich auf diese Thematik einlässt, mutet es zuweilen seltsam an, unter welchem Duktus sie diskutiert wird (meist als „Freiheitsgewinn" für die Frauen). Wie so häufig, sind es zuweilen Fragen, die gerade nicht gestellt werden, die schlaglichtartig erhellen, wo die Reise hingehen soll. Bezahlen oben genannte Unternehmen zum Beispiel die Kosten für alle Mitarbeiterinnen, also auch für die Putzfrauen (Verzeihung – korrekt natürlich „Gebäudereinigerinnen")? Wer entscheidet später über den richtigen Zeitpunkt des Auftauens und Einsetzens der Eizellen – die Frauen alleine oder dürfen die Unternehmen (da sie die Kosten übernommen haben) dann „ein Wörtchen mitreden"? Was, wenn die Frauen das Unternehmen inzwischen verlassen haben? Wem gehören die Eizellen, wenn die Frau sie vielleicht nicht mehr nutzen möchte? Dies lässt sich durchaus alles vorab vertraglich regeln – verweist damit aber nur umso deutlicher auf die Verquickung von wirtschaftlichen Aspekten mit zutiefst individuellen Entscheidungen über die Lebensplanung von Frauen und Männern (Letztere als nach wie vor auch bei dieser Technik notwendige Kindsväter spielen in der Diskussion kaum eine Rolle).

Dass Frauen – ich möchte hier eigentlich lieber von Paaren sprechen – diese Art der Lebensplanung „nahegelegt wird", zeigt meines Erachtens die mangelnde soziale Fürsorge sowohl des Staates als auch einzelner Unternehmen für Familien mit Kindern. Mit der ‚Technik des „social freezing" soll ein soziales Problem mit medizinischen Mitteln gelöst werden. Damit wären künftig sowohl der Staat als auch Unternehmen zunehmend aus ihrer gesellschaftlichen Pflicht entlassen, für bessere Bedingungen zur Vereinbarkeit von Familie und Beruf zu sorgen. Und es wird einmal mehr den Frauen die Entscheidungslast und Verantwortung (bemäntelt mit dem schönen Wort „Freiheitsgewinn") aufgebürdet. Hier mag man einwenden, dass Frau ja ablehnen könne – aber was passiert mit den Frauen im Unternehmen, die es ablehnen? Wie stehen deren Karrierechancen?

Und wenn die Technik nicht funktioniert – derzeit wird von einer Erfolgsrate von 7 bis 12 Prozent gesprochen, so F. Nawroth in Heft 9/2013 der Zeitschrift *Der Gynäkologe* – oder die Frau durch die Methode selbst bleibende Schäden davonträgt (sowohl die notwendige Hormonstimulation zur Eizellgewinnung als auch die Entnahme der Eizellen selbst sind keineswegs risikofrei)? Wer ist dann schuld – und zahlt? Würden die Unternehmen einer Frau auch lebenslang Rente zahlen, wenn sie auf Grund von Komplikationen bei der Eizellentnahme nicht mehr arbeitsfähig wäre?

Doch gehen wir ruhig einmal davon aus, ein Paar wünscht es, das Unternehmen bezahlt es und die Prozedur der Stimulation, Entnahme, des Einfrierens, Auftauens, Befruchtens und der In-vitro-Fertilisation war erfolgreich und komplikationslos: Ist es für das Kind (und die Gesellschaft) erstrebenswert, dass die Mütter immer älter werden? Diese Frage hat mehrere Aspekte.

Zum einen können nur die Eizellen eingefroren werden, nicht aber der Körper der Frau beziehungsweise ihre Gebärmutter. Die zahlreichen möglichen Komplikationen für Mutter und Kind von sogenannten „späten Schwangerschaften" (da meinte man bisher Mütter über 30, jetzt geht es um ganz andere Altersgruppen) sind bekannt. Obwohl es lange bestritten wurde, ist inzwischen allgemein anerkannt, dass schon die mit dieser Technik notwendig einhergehende In-Vitro-Fertilisation bei „jungen Müttern" zu erhöhten Fehlbildungsraten wie Lippen-Kiefer-Gaumenspalten, Herzfehlern oder Verengung der Harnwege und zu möglichen weiteren Komplikationen im späteren Leben (zum Beispiel erhöhter Blutdruck, gestörter Zuckerstoffwechsel, Übergewicht) führt. Auch ist inzwischen bekannt, dass ein Teil der Kinder durchaus erhebliche psychische Probleme mit dem Gedanken hat, einmal „tiefgefroren" gewesen zu sein.

Doch selbst wenn das Kind gesund zur Welt kommt bleibt zu fragen: Ist es für die Kinder wünschenswert so alte Mütter/Eltern zu haben? In diesem zeitlichen Abstand zu Geschwistern beziehungsweise Angehörigen der eigenen Population zu leben? Für die Eltern verkürzt sich dadurch sowohl die Lebenszeit, die sie mit ihren Kindern verbringen können, als auch die Möglichkeit für bestimmte gemeinsame Unternehmungen. Noch extremer gilt dies für die potenziellen Großeltern – diese werden dann wahrscheinlich in einem Alter sein, wo sie kaum noch einspringen können, um ein Kind mal ein zwei Tage zu betreuen – oder gar die Enkel mit in den Urlaub zu nehmen. Und was, wenn die Großeltern (die dann ja in der Regel 70 bis 80 Jahre alt sein werden) vielleicht selbst auf eine Betreuung durch die Tochter hoffen? Das heißt, unsere gesamten traditionellen Familienvorstellungen, Werte und Lebensweisen verschöben sich enorm – ohne dass diese Aspekte bisher auch nur ansatzweise von den Unternehmen mit in den Blick genommen werden.

Nebenbei sei hier darauf verwiesen, dass eine späte Vaterschaft schon jetzt keinesfalls positiv gesehen wird, meist wird sie als egozentrische Entscheidung wahrgenommen. Deshalb sei hier nochmals deutlich unterstrichen: Das Angebot dieser Unternehmen ist ein unmoralisches. Nicht nur, weil es die Frauen/Paare unter zeitlichen Druck setzt, sich für Familie oder Karriere zu entscheiden, sondern auch, weil man meint, sich in zutiefst private Belange einmischen zu können.

Die gewonnene Freiheit für Frauen/Paare ist sehr subtil – die bisherige Entwicklung gerade in der Reproduktionsmedizin hat deutlich gezeigt, dass scheinbar als freiwillige Option angebotene Techniken sehr schnell zu einem „Diktat des Machbaren" werden (analog: „Wer die modernen Methoden der vorgeburtlichen Diagnostik nicht nutzt und dann ein behindertes Kind bekommt, ist selbst schuld"). Und nicht unerwähnt soll bleiben, dass die mögliche Anwendung dieser Technik, selbst wenn weitere Unternehmen oder teilweise sogar die Krankenkassen die Kosten (derzeit rund 2.000 Euro bis zur Entnahme und dann 300 Euro jährlich für das Einfrieren) übernähmen, die Gesellschaft weiter gespalten würde – es ist und bleibt eine Technik für Privilegierte – oder ein Supergeschäftsmodell für die anbietenden Unternehmen. „Goldgrube Gynäkologie": das große Geschäft mit der Angst der Frauen" titelte SYLVIA SCHNEIDER schon 2004.

Dem bleibt nur hinzuzufügen: Es ist (sozial) kalt geworden in Deutschland – möge das bürgerschaftliche Engagement stark genug sein, eine weitere Zunahme der sozialen Kälte zu verhindern!

* Der Beitrag ist ein Nachdruck aus: DAS BLÄTTCHEN – Zweiwochenschrift für Politik, Kunst und Wirtschaft, 17. Jg., 24. Nov. 2014, Nr. 24.
Wir bedanken uns für die freundliche Genehmigung.

ETHICA 23 (2015) 1, 86–87

DOKUMENTATION

BUNDESGERICHTSHOF

Mitteilung der Pressestelle
Nr. 14/2015

Anspruch des Kindes auf Auskunft über Identität des anonymen Samenspenders

Der Bundesgerichtshof hat entschieden, dass ein Kind, das durch eine künstliche heterologe Insemination gezeugt wurde, grundsätzlich von der Reproduktionsklinik Auskunft über die Identität des anonymen Samenspenders verlangen kann. Ein bestimmtes Mindestalter des Kindes ist dafür nicht erforderlich. Machen die Eltern den Anspruch als gesetzliche Vertreter ihres Kindes geltend, setzt dies voraus, dass die Auskunft zum Zweck der Information des Kindes verlangt wird. Außerdem muss die Abwägung aller rechtlichen Belange – auch derjenigen des Samenspenders – ein Überwiegen der Interessen des Kindes an der Auskunft ergeben.

Die im Dezember 1997 und im Februar 2002 geborenen Klägerinnen verlangen von der beklagten Reproduktionsklinik Auskunft über die Identität ihres biologischen Vaters durch Bekanntgabe des Samenspenders. Sie wurden jeweils durch eine künstliche heterologe Insemination gezeugt, die in der Klinik an der Mutter der Klägerinnen vorgenommen wurde. Zugrunde lagen diesen Behandlungen Verträge mit der Mutter und dem mit dieser verheirateten (rechtlichen) Vater der Klägerinnen. Die Eheleute hatten in einer notariellen Erklärung gegenüber der Klinik auf Auskunft über die Identität der Samenspender verzichtet.

Das Amtsgericht hat der Auskunftsklage der von ihren Eltern vertretenen Klägerinnen stattgegeben. Auf die Berufung der Beklagten hat das Landgericht im November 2013 die Klage abgewiesen. Den Klägerinnen stehe der geltend gemachte Auskunftsanspruch jedenfalls derzeit nicht zu. Mit dem Verlangen nach Auskunft über die Identität der Samenspender verfolgten sie ein eigenes Recht auf Kenntnis ihrer Abstammung, das sie jedoch erst mit Vollendung des 16. Lebensjahres geltend machen könnten. Mit ihrer vom Landgericht zugelassenen Revision verfolgen die Klägerinnen ihr Auskunftsbegehren weiter.

Die Revision hatte Erfolg. Sie führte zur Aufhebung der Berufungsentscheidung und zur Zurückverweisung der Sache an das Landgericht.

Ein Auskunftsanspruch der durch künstliche Befruchtung gezeugten Kinder kann sich nach den Grundsätzen von Treu und Glauben aus § 242 BGB ergeben. Sie sind in derartigen Konstellationen in den Schutzbereich des Behandlungsvertrags zwischen der Klinik und den Eltern einbezogen. Hinzukommen muss ein Bedürfnis des Kindes für die begehrte Information, es muss also zu erwarten sein, dass die Information von dem Kind benötigt wird. Das ist immer dann der Fall, wenn die Eltern die Auskunft zum Zweck der Information des Kindes verlangen. Weder der Auskunftsanspruch noch seine Geltendmachung setzen ein bestimmtes Mindestalter des Kindes voraus.

Die Auskunftserteilung muss für den Auskunftspflichtigen zumutbar sein. Ob dies der Fall ist, ist durch eine auf den konkreten Einzelfall bezogene, umfassende Abwägung der durch die Auskunftserteilung berührten rechtlichen, insbesondere grundrechtlichen, Belange zu klären. Dabei ist einerseits zu berücksichtigen, dass der Auskunftsanspruch des Kindes Ausfluss seines verfassungsrechtlich geschützten allgemeinen Persönlichkeitsrechts ist und dazu dient, eine Information zu erlangen, die für die Entfaltung der Persönlichkeit von elementarer Bedeutung sein kann. Dieser Rechtsposition wird regelmäßig ein erhebliches Gewicht im Rahmen der Abwägung zukommen. Dem stehen andererseits die (grund-) rechtlich geschützten Interessen des Auskunftsverpflichteten gegenüber. Die Berufsausübungsfreiheit des Reproduktionsmediziners hat in diesem Zusammenhang keine maßgebliche Bedeutung. Zu berücksichtigen ist aber die ärztliche Schweigepflicht, soweit sie dem Schutz Dritter (Samenspender und Kindeseltern) dienen soll.

Soweit dem Samenspender – den ärztlichen Richtlinien entsprechend – vom Arzt keine Anonymität zugesichert worden ist, hat er sich des Schutzes seines Rechts auf informationelle Selbstbestimmung selbst begeben. Andernfalls steht diesem Recht das Recht des Kindes auf Kenntnis der eigenen Abstammung gegenüber, dem regelmäßig ein höheres Gewicht zukommen wird. Zu berücksichtigen sind zudem mögliche Auswirkungen der Auskunft auf die private Lebensgestaltung des Samenspenders. Nicht maßgeblich sind hingegen seine wirtschaftlichen Interessen. Schließlich können auch die Interessen der Eltern dem Auskunftsbegehren des Kindes entgegenstehen, wenn sie mit der Auskunftserteilung nicht einverstanden sind. Tatsächlich wird sich insoweit aber kaum ein schützenswerter rechtlicher Belang ergeben. Denn die entsprechende Klage gegen den behandelnden Arzt kann das Kind nur dann erheben, wenn es zuvor bereits Kenntnis vom Auseinanderfallen von rechtlicher und biologischer Vaterschaft und von der Zeugung mittels Samenspende hat.

Berücksichtigungsfähige rechtliche Belange hat die Klinik im vorliegenden Fall bislang nicht geltend gemacht. Dem verfassungsrechtlich geschützten Recht der Klägerinnen auf Kenntnis von ihrer Abstammung steht damit derzeit keine Rechtsposition gegenüber, die den Auskunftsanspruch zu Fall bringen könnte. Der von den Eltern erklärte Verzicht auf die Auskunft wirkt nicht zu Lasten des Kindes.

Das Landgericht wird daher nun Feststellungen dazu zu treffen haben, ob die Eltern die Auskunft zum Zweck der Information der Kinder begehren. Im Rahmen der Zumutbarkeit der Auskunftserteilung wird es dann die erforderliche Abwägung der zu berücksichtigenden rechtlichen Interessen vorzunehmen haben.

Urteil vom 28. Januar 2015 – XII ZR 201/13

AG Hameln – Urteil vom 21. Juni 2013 – 20 C 194/12 (2)

LG Hannover – Urteil vom 6. November 2013 – 6 S 50/13

Karlsruhe, den 28. Januar 2015

Pressestelle des Bundesgerichtshofs
76125 Karlsruhe
Telefon (0721) 159-5013
Telefax (0721) 159-5501

Ethica 23 (2015) 1, 88–96

BÜCHER UND SCHRIFTEN

KIRCHSCHLÄGER, PETER G.: **Wie können Menschenrechte begründet werden? Ein für religiöse und säkulare Menschenrechtskonzeptionen anschlussfähiger Ansatz.** Wien u.a.: LIT, 2013 (ReligionsRecht im Dialog; 15), VII, 415 S., ISBN 978-3-643-80142-5, Kart., EUR 64.90

Mit der Erklärung der Menschenrechte am 10. Dezember 1948 durch die Generalversammlung der Vereinten Nationen im Palais de Chaillot in Paris wurden die Menschenrechte verkündet, jedoch nicht erst erfunden. Die Weltgemeinschaft hatte nicht zuletzt durch zwei Weltkriege entdeckt, wohin eine Gesellschaft gerät, wenn Menschenrechte nicht geachtet werden. Die Anerkennung der angeborenen Würde und unveräußerlichen Rechte aller Mitglieder der Gemeinschaft der Menschen bildet die Grundlage von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt. Weil Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt lebensnotwendig seien, sollten sie als die Bedingung der Möglichkeit menschlichen Miteinanders anerkannt werden. Verpflichtungsansprüche fordern eine Begründung.

„Wie können Menschenrechte begründet werden?" fragt Peter G. Kirchschläger in seiner Habilitationsschrift, eingereicht bei der Theologischen Fakultät der Univ. Freiburg/Schweiz. Der Diskursort ‚Theologische Fakultät' markiert den mutigen Vorsatz, einen für religiöse und säkulare Menschenrechtskonzeptionen anschlussfähigen Ansatz vorzulegen. Dieser Ort erklärt auch die ausführliche Erörterung des Kap. 3 (S. 89–184). Hier werden Menschenrechte in der christlichen Tradition als sozialethischer Referenzpunkt vorgestellt.

Im Kap. 2 (S. 11–88) wird eine Begriffsbestimmung von Menschenrechten in rechtlicher, moralischer, politischer und historischer Vielfalt dargelegt. Dabei wird dem Verhältnis von Menschenrechten zu Menschenwürde (S. 22–52) besondere Bedeutung zugeordnet und vermutet, dass die „Reflexion einer öffentlichen Theologie am besten am Begriff der Menschenwürde ansetzen wird" (S. 22).

Das Verhältnis zwischen säkularen und religiösen Begründungen der Menschenrechte wird auf dieser Basis im Kapitel 3.5. (S. 132ff.) vertieft.

Angesichts der in der Menschenrechtserklärung von 1948 einleitend gegebenen pragmatischen, teleologischen Absichtserklärung stellt K. im Kapitel 4 die zentrale Frage, ob Menschenrechte überhaupt eine moralische Begründung brauchen bzw. ob und wieweit diese Frage nicht doch eine ‚überholte Idee' sei (S. 195), so nämlich R. Rorty und E. Rabossi.

Für Kirchschläger ist es ein Charakteristikum der Menschenrechte, dass deren Existenz ausschließlich von ihrer moralischen Begründbarkeit abhängt; dies wird als Teilaspekt innerhalb eines allgemeinen Problems gesehen, wie moralische Normen generell zu begründen seien. Hier stützt sich K. auf R. Alexy, G. Lohmann, K.P. Fritzsche u.a.

„Mein Begründungsversuch wird offen explizierend verschiedene Teilbehauptungen zusammenfügen, da so im Sinne des Ausschlussprinzips das geringere Übel übrig bleibt, das weniger Gefahr einer metaphysischen Überladung läuft" (S. 228).

Mit J. Habermas möchte K. „...das Verständnis der Menschenrechte vom metaphysischen Ballast der Annahme eines vor aller Vergesellschaftung gegebenen Individuums, das mit angeborenen Rechten gleichsam auf die Welt kommt, befreien" (zitiert bei K. S. 228/9).

Im Kap. 5 (S. 231–336) wird das Prinzip der Verletzbarkeit als Grundlage der Menschenrechte vorgestellt. Wenn Verletzbar-

keit bedeutet, dass Menschen der Möglichkeit ausgesetzt sind, angegriffen und verletzt zu werden, einschließlich der Unfähigkeit, sich aus dieser Situation zu befreien und zu schützen, dann wird es nicht wundern, wenn eine ‚negative Begründungsmethode' von K. gewählt wird. Das jeweilige Begründungsverfahren berücksichtigt die kategorialen und spezifischen Unterscheidungen zwischen den Menschenrechten. Drei Kategorien werden unterschieden: individuelle Freiheitsrechte, politische Teilnahmerechte, soziale Teilhaberechte.

Im Anschluss an A. Margalit entscheidet sich K. für eine ‚negative Begründung' und im Anschluss an R. Alexy für ein explikatives, existentielles Begründungsmodell. Dieses Vorgehen drängt darauf, mannigfache Differenzierungen zwischen der Begründung der Menschenrechte an sich und der Begründung der einzelnen spezifischen Menschenrechte vorzunehmen. Ein derartiger Begründungsansatz unterliegt dem Prinzip „dass alle Menschen ein Recht auf eine Begründung der Einschränkung ihrer individuellen Freiheit haben, der sie durch die Menschenrechte unterliegen" (S. 239) Damit ist auch gegeben, dass erst die Begründung der spezifischen Menschenrechte die Menschenrechte ‚an sich' mit Inhalt füllen und positiv konkretisieren.

Nicht aufgrund seiner Verletzbarkeit ist der Mensch Träger von Menschenrechten, sondern aufgrund des Prinzips der Verletzbarkeit (S. 351) Es ist gleichsam das Alleinstellungsmerkmal menschlicher Existenz. Dieses Prinzip basiert auf der Bewusstwerdung der „Ersten-Person-Perspektive" bei der Wahrnehmung der eigenen Verletzbarkeit. Im damit verbundenen „Selbstverhältnis" erkennt der Mensch seine Bedingung der Möglichkeit eines Lebens als Mensch. Verletzbarkeit als Kriterium für eine Priorisierung christlicher Solidarität soll wohl den „anschlussfähigen Ansatz" der Unterüberschrift begründen. (S. 343ff.).

Zweifellos legt K. gute Gründe für Menschenrechte vor. Genügen aber ‚gute Gründe' für eine moralische Begründung mit all ihren Konsequenzen für das individuelle wie gesellschaftliche, moralische, politisch-juristische Verhalten? Lässt sich die moralische Begründungsfrage überhaupt stellen, ohne die Frage nach einer Letztbegründung normativen Handelns zu problematisieren? Und wie weit schränkt K. sein Begründungsverfahren selbst ein, wenn er notiert: „Eigentlich kann man nicht den Begriff ‚Menschenrechte' begründen, sondern die Aussagen: „Alle Menschen haben die *gleichen* Rechte"; bzw. „Wenn jemand ein Mensch ist, dann schreiben wir ihm Menschenrechte zu"; bzw.: „*Alle* Menschen sind Trägerinnen und Träger von Menschenrechten" (S. 351)?

Lässt sich der Optimismus teilen: „Wenn das Sollen begründet werden kann, steht dem Sein prinzipiell nichts mehr im Weg"? (S. 358) Eine interessante Umformulierung des ontologischen Fehlschlusses! Wo wurde eingegangen auf die grundlegendere Frage: Wenn ein Sein begründet wird, wie kann daraus ein Sollen abgeleitet werden? Im Rückblick der Habilarbeit (S. 350) formuliert K.: „Elemente einer Begründung der Menschenrechte (S. 350)". Deutet sich da bleibende Begründungsnotwendigkeit an? Der Begründungsdiskurs ist noch keineswegs abgeschlossen. Zweifellos hat K. einen bedeutsamen, materialreichen, sich mit den gegenwärtigen Diskurspartnern kritisch auseinandersetzenden Beitrag zum anhaltenden Argumentieren vorgelegt.

Alexius J. Bucher, Eichstätt

ZYLINSKA, JOANNA: **A Minimal Ethics for the Anthropocene.** Michigan: Open Humanities Press, 2014, 152 S. ISBN 978-1-60785-329-9, EUR 26.85, E-book kostenlos unter: www.openhumanitiespress.org/minimal-ethics.html

Wir sind im Anthropozän. Die Auswirkungen menschlicher Zivilisation sind die ausschlaggebend formativen Faktoren für die Lebensbedingungen in der Biosphäre.

Diese geologische Epoche wird durch die Verantwortung der Menschen definiert. Ein bemerkenswertes neues Buch von Joanna Zylinska will eine Ethik für diese neue geologische Epoche formulieren. Der Anspruch könnte größer nicht sein, gerade wenn sie eine „minimale Ethik" sucht.
Die Autorin versteht sich als Schriftstellerin, Dozentin, Künstlerin und Kuratorin. Philosophisch verortet sie sich als Kulturtheoretikerin mit einem posthumanistischen Ansatz (www.joannazylinska.net). Außerdem ist sie Professorin für neue Medien und Kommunikationen am Goldsmith College, University of London. Sie legt hier 10 Kapitel philosophisch-literarische Prosa vor, je unterbrochen mit eigenen Schwarz-Weiß-Fotografien. Diese sprechen eine eigene Sprache: Es sind Doppelbelichtungen, von beiden Seiten durch eine Glasscheibe aufgenommen. Einmal richtet sich der Blick auf Himmelsformationen und einmal auf geknülltes Papier, das unter der Scheibe auf der Erde liegt. Es ergeben sich so poetische Gleichzeitigkeiten des Blicks: eines Blicks vom Kleinen ins Große und vom Großen ins Kleine. Man muss auf die Skala achten. Große Probleme verlangen große Ansätze.
Die minimale Ethik Zylinskas ist nicht zu verwechseln mit einer liberalen Minimalmoral. Es geht nicht darum, sich auf die Regeln zu einigen, die allen ein Leben nach ihrem Gusto erlaubt. Vielmehr geht es um das Minimum, das für Menschen nötig ist, um das Anthropozän bestehen zu können. Inspiriert ist sie von Adornos *Minima Moralia*. Es geht ihr darum, „nach Zeichen von Leben zu suchen inmitten einer Apokalypse". Verantwortung ist dazu der Schlüsselbegriff, nicht nur Verantwortung für andere Menschen, sondern auch für anderes Leben. In diesem Sinn ist ihr Projekt posthumanistisch. Es will auch nicht das westlich-abendländische Denken universalisieren. Ihr erweiterter Begriff der Ethik mag anstößig sein: Ethik ist „ein Weg, ein gutes Leben zu führen, wenn das Leben selbst bedroht ist". Selbstverständlich ist das nicht nur eine Sache für die Philosophie als Disziplin, sondern auch ein Thema von Literatur (Erzählen von Geschichten) und Kunst.
Ihr geht es nicht um eine normative Doktrin, die verteidigt werden müsste. Ihre Sprache ist einladend, vorschlagend, manchmal andeutend und oft überraschend. Lösungswege verlaufen zu einer Ethik der Alterität und Relationalität über die Spezies-Grenzen hinweg, den menschlichen Narzissmus hinter sich lassend. Das letzte Kapitel besteht nur aus Thesen, die weiter fragen. Man hätte noch nähere Ausführungen gewünscht. Es ist aber ein bemerkenswerter Versuch der ethischen Situationsbestimmung des Menschen auf der Erde, in der die Ethik sich selbst als eine Kulturtheorie reformuliert. *Christoph Rehmann-Sutter, Lübeck*

Sobiech, Frank: **Radius in manu Dei. Ethos und Bioethik in Werk und Rezeption des Anatomen Niels Stensen (1638–1686).** Münster: Aschendorff, 2013, 2. Auflage 2014 (Westfalia Sacra; 17), VIII, 242 S., 15 Abb., ISBN 978-3-402-15496-0, Geb., EUR 49.00.

Sobiechs Buch ist die erste Publikation zur Ethik des unter Ärzten und Geologen berühmten Anatomen Niels Stensen. Stensen wuchs in Kopenhagen auf und begann 1656 hier sein Medizinstudium. Ihn faszinierte die Methode von René Descartes, dessen Werk *De homine* er bereits kurz nach dessen Erscheinen 1662 als Student in Leiden gelesen hatte. Während seines Auslandsstudiums in Amsterdam und Leiden machte Stensen bedeutende Entdeckungen wie z.B. die Muskelstruktur des Herzens. 1664 erwarb der Hochbegabte sein medizinisches Doktorat. Nach einem Aufenthalt in Frankreich zog es ihn weiter nach Florenz an den Hof des Großherzogs von Toskana, wo Stensen 1667 zum katholischen Glauben konvertierte. Vorausgegangen waren

Jahre des Zweifels mit Annäherung an den Deismus.
Stensen bewegte seit Studienzeiten das Verhältnis zwischen den Lehren der neuzeitlichen Philosophen wie Descartes und Baruch de Spinoza und den Entdeckungen im Bereich der Anatomie. Anhand seiner eigenen Entdeckungen überprüfte Stensen die Richtigkeit der Philosophen. Stensen war ein unabhängiger, kritischer Geist, der schon als Student Francis Bacon las und noch als Bischof Descartes' Philosophie verteidigte (S. 31). Stensens Aussagen zeigen, dass die von Guido Giglioni geäußerte Ansicht, Stensen habe die Naturforschung als Gefahr für den Glauben angesehen, nicht zu halten ist (S. 29–36).
Bei Stensen verbindet sich das Staunen, nach Platon (vgl. S. 72, 180) bekanntlich der Anfang der Philosophie, mit Exaktheit und Methodenvielfalt. Grundelemente von Stensens Ethos sind Intuition, Reflexion, Empathie und Vorsicht, wie Sobiech präzise herausarbeitet (S. 54–58). Stensen vermengte seine Argumentation nicht mit zeitüblichen Spekulationen (S. 185).
Im Mittelpunkt des Buches stehen sieben spannend geschriebene Kapitel zu Stensens Forschung zur menschlichen Fortpflanzung und zu seiner Sexualethik (S. 74–123). Sobiech zieht hier u.a. eine Linie von Stensen zum Zweiten Vatikanischen Konzil (S. 97). Spannend und informativ ist auch das Kapitel über das versuchte Plagiat von Stensens erster Entdeckung, des *Ductus parotideus*, auch *Ductus Stenonis* genannt (S. 39–53).
Sobiechs Studie wertet das Gesamtschrifttum Stensens, Korrespondenzen und ein weites Spektrum an medizinischen, theologischen und philosophischen Schriften der „Res publica litterarum" des 17. und 18. Jahrhunderts aus. Auch die darauf folgende Zeit bis in die Gegenwart ist reich vertreten. Sobiech vergleicht zum Abschluss detailliert das Ethos Stensens mit Van Rensselaer Potter. Das Buch bietet ein Kaleidoskop der medizinischen Gelehrtenwelt des 17. Jahrhunderts und eine Fülle von Ansatzpunkten zur weiteren Forschung. Stensens Lebensweg und sein Ethos bleiben, wie Sobiech auf überzeugende Weise darstellt, eine Herausforderung für die philosophische Rede von der Natur des Menschen in der Gegenwart. „Radius in manu Dei" hat einen Platz in der philosophischen Bibliothek verdient.

Imre Koncsik / LMU München

VAN LOENEN, GERBERT: **Das ist doch kein Leben mehr! Warum aktive Sterbehilfe zur Fremdbestimmung führt.** Frankfurt a.M.: Mabuse-Verlag, 2014, 250 S., ISBN 978-3-86321-133-2, Brosch., EUR 19.90

Der niederländische Journalist Gerbert van Loenen widmet sich in diesem Buch dem Thema aktive Sterbehilfe und Beihilfe zur Selbsttötung in den Niederlanden. Dabei spart er nicht mit Kritik. Bei der aktiven Sterbehilfe spiele die Selbstbestimmung „eine viel geringere Rolle" (S. 11) als allgemein angenommen wird, insofern die Patienten einen Arzt um Zustimmung und Hilfe bitten müssen. Es sei das Mitleid seitens des Arztes, das die „eigentliche Grundlage für aktive Sterbehilfe und Beihilfe zur Selbsttötung in den Niederlanden bildet" (S. 13). Nicht der Patient, sondern der Arzt entscheidet, ob unerträgliches oder menschenunwürdiges Leiden besteht und ob der Wunsch nach einem frühzeitigen Tod gerechtfertigt ist. Besonders bei „nicht einwilligungsfähigen Menschen" (S. 14) (Neugeborene, Behinderte, Demenzkranke, komatöse Patienten) kommt der Einschätzung des Arztes besondere Bedeutung zu. Er muss und darf darüber urteilen, ob es für einen anderen Menschen besser wäre, nicht mehr am Leben zu sein. So erklärt sich auch der Titel des Buches: Der Satz *Das ist doch kein Leben mehr!* ist nicht aus der Perspektive der Betroffenen gesprochen, sondern aus jener des zuständigen Arztes oder auch der Angehörigen.
Wie konnte es dazu kommen und warum wird es gebilligt, dass in den Niederlanden „die lebensbeendenden Maßnahmen" nicht

auf „jene Menschen beschränkt bleiben, die selbst darum ersuchen" (S. 16)? Van Loenen geht dieser Frage nach und blickt zurück in die Geschichte. Den Stein ins Rollen brachte vor allem das 1969 veröffentlichte Buch *Medizinische Macht und medizinische Ethik* des Arztes Jan Hendrik van den Berg, der darin dafür eintrat, lebenserhaltende Maßnahmen einzustellen, sobald ein Leben nicht mehr lebenswert ist. Menschen ohne Lebensqualität sollen nicht mehr leben (müssen), so der Autor. Doch gerade das ist die entscheidende Frage: Wer beurteilt, ab wann und unter welchen Umständen das Leben eines anderen Menschen keine Lebensqualität mehr hat und nicht mehr lebenswert ist? Nach van den Berg gibt es „sinnloses" Leben, das beendet werden darf und muss (vgl. S. 24). Und er fand Gleichgesinnte und Nachfolger: Der Theologe Harry Kuitert setzte sich zu Beginn der 1980er dafür ein, die Unterscheidung zwischen aktiver und passiver Sterbehilfe aufzuheben. Dank kräftiger Mithilfe der Sterbehilfebewegung wurde im weiteren Verlauf das selbstbestimmte Sterben bzw. die sogenannte Tötung auf Verlangen gewissermaßen *salonfähig* gemacht.

Was aber ist mit dem Tod ohne Verlangen? Was ist zu tun, wenn leidende Menschen noch nicht oder nicht mehr in der Lage sind, ihren „Willen deutlich zu bekunden" (S. 35)? Um diese Frage zu klären, wurde in den Niederlanden 1989 eine Kommission eingesetzt. In ihrem Abschlussbericht aus dem Jahr 1997 kam sie zu dem Schluss, dass nicht jedes Leben in gleicher Weise schützenswert sei und also auch nicht jedes Leben um jeden Preis erhalten werden müsse. Sie empfahl, dass das Leben eines Demenzkranken dann beendet werden dürfe, wenn der Patient „zusätzlich noch an einer anderen schweren Erkrankung leidet" (S. 43). *Unter gewissen Umständen* sei eine Lebensbeendigung auch für Psychatriepatienten und Neugeborene in Betracht zu ziehen: Man verwies auf das Gebot, Leiden zu mindern und darauf, dass es ungerecht sei, wenn „nicht einwilligungsfähige Menschen Schmerzen leiden" müssen, während „einwilligungsfähige Menschen um aktive Sterbehilfe bitten dürfen" (S. 64). Studien belegen, dass niederländische Ärzte das Leben von Patienten z.B. durch die Gabe eines tödlich wirkenden Medikaments auch ohne deren Einwilligung beenden. Eingeleitete Ermittlungsverfahren enden meist mit einem Freispruch des Arztes, obwohl „eine Lebensbeendigung ohne Verlangen" (S. 79) entgegen den oben genannten Empfehlungen der Kommission nach wie vor gegen das niederländische Gesetz verstößt. Geht es um die frühzeitige Beendigung des Lebens eines schwer behinderten Neugeborenen, so ist die Argumentation stets ähnlich: Auf diese Weise werde aussichtsloses und unerträgliches Leiden verhindert, wobei es im Ermessen des Arztes liegt, ab wann ein Leiden „aussichtslos und unerträglich" ist (vgl. S. 95–98). Oft wird auf die „medizinische Sinnlosigkeit" (S. 102) von weiteren Behandlungen verwiesen. Auch bezüglich des Lebensendes wird an der Überschreitung bisheriger Grenzen gearbeitet: Die *Niederländische Vereinigung für freiwillige Euthanasie* hat durch den Vorschlag Aufsehen erregt, alten, nicht mehr lebenswilligen, aber keineswegs kranken Menschen bei einem gewünschten Suizid zu helfen. Eine entsprechende „Lebensende-Klinik" (S. 107) wurde 2012 in Den Haag eröffnet. Durch die ärztliche Hilfestellung sollen grausame Selbstmorde vermieden werden. Auch hier gilt, dass allein der Arzt das Recht zur Hilfe bei Selbsttötungsabsichten hat. So verstandene Hilfe wird in der Praxis auch bei noch einwilligungsfähigen Patienten mit Demenz geleistet (vgl. S. 122). Aktive Sterbehilfe wird zudem bei Kindern unter zwölf Jahren angewandt, auch wenn sie gesetzlich untersagt ist. Oft wird hier einer Bitte der Eltern nachgekommen, die ihren meist mehrfach behinderten Kindern Leid ersparen wollen oder der Ansicht sind, deren Leben sei sinnlos. Betroffen sind auch Kinder, die ohne

intensivmedizinische Maßnahmen überleben würden. Und es wird auch eine Lebensbeendigung erwogen, sofern damit ein etwaiges oder wahrscheinliches Leiden in der Zukunft verhindert werden kann.
Die Niederlande scheinen auf die schiefe Ebene geraten zu sein. Gegen Kritik aus dem In- und Ausland verweisen die zuständigen Politiker beharrlich darauf, dass man doch nicht ernstlich einen Menschen sinnlos leiden lassen möchte, nur weil er nicht um Sterbehilfe ersuchen kann. Man wolle schließlich nur das Beste für den Patienten. Grundsätzliche Fragen bleiben dabei ungeklärt, etwa jene, ob man die künftige Lebensqualität eines schwer krank oder behindert geborenen Kindes im Voraus abschätzen könne (vgl. S. 156). Nach van Loenen kommen manche „gar nicht erst auf die Idee", dass ein solches Leben „außer Leid auch Glück bringen könnte" (S. 159) und „wertvoll sein kann" (S. 168). Der Trend geht in die andere Richtung: Sobald bei Frühchen Behinderungen prognostiziert werden, wird die Behandlung als aussichtslos beurteilt und es wird trotz Überlebenschance „wegen ihrer schlechten Lebensqualität auf eine lebensrettende Behandlung verzichtet" (S. 166). Man fragt sich, auf welcher Grundlage und mit welchem Recht das geschieht. Van Loenen meint, dass niemand das Recht dazu hat. Er selbst erzählt gegen Ende des Buches von seinem Freund, der nach einer missglückten Tumoroperation mit einer Behinderung zu leben hatte. Die zehn Jahre, die seinem Freund noch geblieben sind, waren zwar „schwer, aber sicherlich genauso wertvoll wie die Jahre zuvor" (S. 195). Van Loenen ist ein engagierter Befürworter des bedingungslosen Rechtes auf Leben. Er hat ein erschütterndes und wichtiges Buch vorgelegt. *Johannes Krämmer, Salzburg*

MAIO, GIOVANNI: **Geschäftsmodell Gesundheit: wie der Markt die Heilkunst abschafft.** Berlin: Suhrkamp, 2014 (medizinHuman; 15), 164 S., ISBN 978-3-518-46514-1, Tb, EUR 8.99

Das Buch besticht durch eine exzellente, leicht verständlich geschriebene Analyse der Entwicklung des deutschen Gesundheitswesens – weg von der Sorge um den (kranken) Menschen hin zur Erwirtschaftung von Erlösen. G. Maio beschreibt detailliert, wie sich durch die Zunahme (und teilweise schon Überhandnahme) ökonomischen Denkens die inneren Einstellungen der Angehörigen von Heilberufen, vor allem von ÄrztInnen, verändern. Er stellt seinem Buch deshalb die Worte Bernard Lowns voran „In dem Augenblick, in dem Fürsorge dem Profit dient, hat sie die wahre Fürsorge verloren." Wesentlicher Ausgangspunkt dieser Entwicklung (so in Kap. 1) waren die Einführung von Fallpauschalen und Budgetierung. In weiteren 8 Kapiteln analysiert er über die Wahrnehmung „von Oberflächenphänomenen", wie z.B. die Boni der Chefärzte, hinaus, die Auswirkungen einer „Bemächtigung der Medizin durch die Ökonomie", um im letzten, zehnten, Kapitel dann „Kernmaximen für eine Medizin der Zukunft" zu formulieren.
Der Verlust des Sozialen als Resultat einer ökonomischen Überformierung der Medizin ist die Grundthematik des Buches. Einen Ausgleich zwischen dem ökonomischen Vorteil (des Krankenhauses, der Aktiengesellschaft oder auch des einzelnen Arztes) und dem Wohl des Patienten könne es schlicht nicht geben, weil das Wohl des Patienten nicht verhandelbar sei. Ökonomie wird für ihn dann zum Problem, wenn sie nicht nur auf die Ermöglichungsbedingungen von Medizin angewandt würde (z.B. durch Bereitstellung der notwendigen Technik), sondern auf den Inhalt der Medizin selbst (z.B. durch Vorgaben, welche Patienten nicht mehr aufgenommen werden oder welche Behandlungsmethode zu bevorzugen sei). Unter der zunehmenden Ökonomisierung (hier schließt er sich dem Stufenmodell von Schimank und Volkmann

an) leide vor allem die ganzheitliche Betrachtungsweise und die Herstellung von einer Sorgebeziehung zwischen Arzt und Patient. Das ökonomische (bzw. manageriale) Denken lasse die Behandlung als bloßes Verfahren erscheinen, bei dem es um die Anwendung spezifischer zweckrationaler Anordnungen gehe, was letztendlich zum einen zur „Veroberflächlichung" der Therapie führe. Zum andern steige dadurch die Frustration der Ärzte, weil sie ihren eigenen Ansprüchen an die Profession nicht mehr gerecht werden könnten.
Das letzte Kapitel – überschrieben: Für eine Aufwertung der Beziehungsmedizin – versucht Lösungen für das bestehende Dilemma aufzuzeigen. Eine Rückkehr zum alten System könne es nicht geben, da dies geradezu zur Verschwendung von Mitteln eingeladen habe. Akteure dieser Veränderungen müssen vor allem die ÄrztInnen selbst sein, indem sie „ entschiedener formulieren, wofür sie eigentlich angetreten sind und für welche Ziele sie bereit sind zu arbeiten". Dazu müssten sie zu einer Gemeinschaft zurückfinden und „deutlicher kommunizieren, dass sie nicht bereit sind, ihre Fürsorgerationalität aufzugeben". Gleichzeitig werden die Sozialversicherer aufgefordert, anstatt formalisierter Kontrolle eher den Dialog mit den zu suchen. Seitens der Ökonomen wird ebenfalls zum Dialog mit den ÄrztInnen aufgefordert mit dem Ziel, dass ÄrztInnen sich am Ende mit Hilfe der Ökonomie auf ihre Kernkompetenz konzentrieren können: mitmenschliche Hilfe für hilfesuchende Menschen und Patienten. *Viola Schubert-Lehnhardt, Halle*

OSTHEIMER, JOCHEN/VOGT, MARKUS (Hg.): **Die Moral der Energiewende. Risikowahrnehmung im Wandel am Beispiel der Atomenergie.** Stuttgart: Kohlhammer, 2014 (Ethik im Diskurs; 10), 266 S., ISBN 978-3-17-022933-4, EUR 34.90

Inwiefern handelt es sich bei der viel diskutierten Energiewende um ein moralisches Problem? Dieser Frage gehen die Münchner Sozialethiker Markus Vogt und Jochen Ostheimer in einer Studie in der Reihe des Münchner Ethik-Kompetenzzentrums nach, wobei renommierte Wissenschaftler, die sich mit Fragen von Nachhaltigkeit und Energienutzung beschäftigen, zum Gelingen des Bandes beitrugen.
Zunächst bietet Markus Vogt eine *ethische Bewertung der Atomenergie nach Tschernobyl und Fukushima*, in der er sich für intergenerationelle Gerechtigkeit, die Verzahnung naturwissenschaftlich-technischer und ethisch-normativer Überlegungen und die Notwendigkeit einer veränderten Definition von Wohlstand und neuer ordnungsethischer Ansätze ausspricht. Der „Risikofaktor Mensch" als Gefahrenfeld für die Kernenergie erfordere zudem eine „fehlerfreundliche Technologie". Zuletzt konstatiert er Forschungsbedarf zu Daten und Fakten, um bessere ethische Einschätzungen treffen zu können. Julian Nida-Rümelins *deontologische Perspektive auf die Ethik der Kernenergienutzung* ist ein Plädoyer für Mut zum normativen Urteil, auch wenn dabei Wertungskonflikte bestehen. Einen Dualismus von positivistisch verstandenen empirischen Wissenschaften und rezeptiv-normativen Stellungnahmen will er überwunden sehen. Die moralische Schuld besteht für ihn darin, unvertretbare Risiken eingegangen zu sein, unabhängig vom tatsächlichen Eintritt der Folgen. Weil die Nutzung von Kernenergie für den Einzelnen elementare Risiken berge, fordert er einen öffentlichen, individuelle Rechte respektierenden Diskurs und möglichst Konsens für die Zulassung von Hochtechnologien mit Risiken. Rafaela Hillerbrand zeigt in *Ökologie für den Menschen* die Abhängigkeit des Risiko-Begriffs von normativen Vorannahmen, weshalb gleichzeitige oder vorangestellte ethische Reflexionen zu den Analysen der Natur-, Technik- und Sozialwissenschaften erforderlich seien. Auf Basis des Capability-Ansatzes von Sen und Nussbaum tritt sie für eine starke Berücksichtigung des jeweiligen gesellschaft-

lichen Kontextes ein. Die häufig kritisierte Schwäche des Capability-Ansatzes, wonach unklar bleibe, wie die grundlegenden Freiheiten zueinander in Beziehung stehen, wertet sie als Möglichkeit, durch demokratische Mechanismen Beteiligung zu erreichen, ohne dies weiter zu konkretisieren. Beim Beitrag von Jochen Ostheimer handelt es sich um eine Auseinandersetzung mit *ethischen Argumentationsmustern und den öffentlichen Aushandlungsprozessen angewandt-ethischer Fragen* anhand des Abschlussberichts der Ethik-Kommission *Sichere Energieversorgung* sowie um eine Einschätzung der Notwendigkeit und Funktionalität derartiger Kommissionen. In Anlehnung an die Diskursethik von Habermas und Apel entwickelt er ein Ideal, dem der Abschlussbericht der Ethik-Kommission *Sichere Energieversorgung* nicht gerecht wird und beurteilt daher deren Ergebnisse kritisch.

Eine *ökonomische Analyse der Energiewende* bieten die Wirtschaftswissenschaftler Wolfgang Buchholz, Johannes Pfeiffer und Jonas Frank, die für eine Internalisierung bisher externer Kosten für Kernenergie plädieren. Die Bedrohung des gesellschaftlichen Wohlstands durch den Klimawandel ergebe sich durch den Status von Atmosphäre und Klima als „öffentliche Güter", bei denen Anreizsysteme versagen. Stattdessen sei umfassende Kooperation der beteiligten Akteure nötig, an der aktuelle Bemühungen um Klimaschutz zumeist scheitern. Der Beitrag untersucht die Vor- und Nachteile der Energiewende in ökonomischer Perspektive, wobei die Autoren feststellen, dass dafür ethische Überlegungen ebenso berücksichtigt werden müssen.

Der Staats- und Verwaltungsrechtler Jens Kersten zeigt unter Rückgriff auf Ulrich Becks Risikogesellschaft, wie sich *Grundrechtsschutz und politische Verantwortung* der Risikofolgenabschätzung zueinander verhalten. Die Analyse der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts zeige einen nahezu vollständigen Ausschluss des Risikos auf theoretischer Ebene, was für den Grundrechtsschutz bedeute, dass eine Grundrechtsgefährdung nach verfassungsrechtlicher Rechtsprechung nur dann erlaubt sei, wenn zugleich dem Grundsatz der bestmöglichen Gefahrenabwehr und Risikovorsorge Genüge getan sei. Das Bundesverfassungsgericht folge damit einem Modell des „dynamischen Grundrechtsschutzes", der das Risikowissen jeweils auf dem Stand von Wissenschaft und Technik berücksichtige. Die politische Verantwortung liege bei Bundesregierung und Bundestag, die Restrisiken einschätzen und politisch verantworten müssen. Kerstens verfassungsrechtliche Prüfung ergibt, dass die Neubewertung und Abschätzung der Risiken nach Fukushima mit dem Grundgesetz vereinbar seien. Aus den dargestellten Vorgängen folgert er aber die Notwendigkeit eines distanzierten Verhältnisses von Politik und Technik als Grundlage für eine neue Form der Energiepolitik. Der Leiter der Forschungsstelle für Nachhaltigkeit und Klimapolitik Felix Ekardt widmet sich den *normativen und tatsachenbezogenen Unsicherheiten in Recht und Ethik* und stellt dar, wie Gesetzgebung und Verwaltung den Ausgleich miteinander konkurrierender Interessen bewerkstelligen können. Wie Nida-Rümelin postuliert er intersubjektive Normativität und einen autonomen, mit Würde versehenen Menschen. So ergebe sich eine Objektivität des abgeleiteten Rechts in seinen Grundprinzipien. Ekardt argumentiert, dass elementare Freiheitsvoraussetzungen wie auch die Freiheit aktueller und künftiger Generationen global geschützt werden müssen, um Freiheit zukünftig als „von den Grundrechten umfasst" (191) zu verstehen. Dafür seien auch Modifikationen des geltenden Rechts aufgrund neuer Erkenntnisse möglich zu machen.

Gesellschaftliche Kontexte der Risikowahrnehmung schließen die Überlegungen ab. Ortwin Renn und Marion Dreyer stellen ein *Steuerungsmodell zur Bewältigung der Energiewende* vor, das größere Ak-

zeptanz in der Bevölkerung verspricht und auf Überlegungen des International Risk Governance Council (IRGC) in Genf basiert. Renn und Dreyer erweitern den klassischen Risiko-Begriff von Wahrscheinlichkeit und Schadensausmaß um die Dimensionen Komplexität, Unsicherheit und Ambiguität und argumentieren für transparente und inklusive Verfahren, verbunden mit dem Verweis auf die Notwendigkeit konkreter Überlegungen zur deren Operationalisierung. Michael Schürings Studie *Bekennen gegen den Atomstaat* bietet einen historischen Einblick in die bundesrepublikanischen Protestbewegungen der 70er und 80er Jahre, wobei er im Besonderen religiös geprägte und motivierte Gruppierungen untersucht. Die These, wonach „das Engagement der Kirchen im Konflikt um die Atomenergie sich nur angesichts einer tiefen historischen und religiösen Codierung des Problems verstehen [ließe]" (232), belegt Schüring mit dem Verständnis der bedrohten Umwelt als Anliegen der Kirchen, das zu einem neuen Verständnis von Schöpfungstheologie führte. Die kirchliche Anti-AKW-Bewegung verwendete klar religiöse Sprache („Kreuzweg für die Schöpfung"). Weitere implizite und explizite Anspielungen („biosphärischer Holocaust") wurden – so Schüring – von den Zeitgenossen gewählt, um den „totalitären Charakter der Atomtechnologie" (238) zu unterstreichen. Zweiter Fixpunkt der Atomkraftgegner waren Argumente der Zivilisationskritik, die unter Berufung auf die Propheten gedeutet wurden. Etwas undifferenziert spricht Schüring regelmäßig von „der Kirche", obwohl er verschiedene evangelische Landeskirchen untersucht. Zudem wäre ein Einblick in das Engagement auf katholischer Seite ebenfalls erhellend gewesen. Abschließend analysiert Frank Uekötter mit einer *neuen Dolchstoßlegende* die wirtschaftsgeschichtliche Bedeutung der Atomenergie(nutzung) in der Bundesrepublik. In der Frühphase der Kernenergie-Nutzung manifestierten sich überhöhte Erwartungen an die Technologie, deren Ende nach Uekötter im Sommer 1990 festzumachen sei, als Pläne für geplante und bestehende Reaktoren in der ehemaligen DDR ad acta gelegt wurden. Die titelgebende „Dochstoßlegende" meint die Mär der „klimaneutrale[n] Spitzentechnologie, die nur leider am Unverständnis der Bevölkerung gescheitert ist" (254). Uekötter widerlegt diese: Die Atomenergie habe überhaupt erst Fahrtwind aufnehmen können, weil sie entgegen wirtschaftlicher Argumente politisch und durch die Anfangseuphorie der Bevölkerung massiv gefördert worden sei. Zuletzt warnt Uekötter leise vor ähnlich großem Eifer, was die Rolle der erneuerbaren Energien betrifft.

Das vorliegende Buch bietet eine überzeugende Sammlung von Expertise verschiedener Disziplinen rund um den Themenkomplex Nachhaltigkeit, Energieversorgung und Klimapolitik. Dass sich die Mehrheit der Beiträge – neben dem Bezug auf Ulrich Beck – am Zueinander von Datenerhebung, -auswertung und -bewertung reibt, deutet wohl auf ein Kernproblem hin. Zugleich zeigt sich, dass die Autoren jeweils über den eigenen Fachbereich hinaus argumentieren und ethisch-normative Aspekte berücksichtigen, auch wenn sie dabei jeweils unterschiedliche Schwerpunkte setzen und andere Auswertungen vornehmen. Für den Leser aufschlussreich wären stärkere Bezüge der einzelnen Beiträge zueinander, wenn etwa Kersten und Ekhardt über Grundrechte im Zusammenhang von Klimapolitik sprechen oder sowohl Kümmel als auch Buchholz/Pfeiffer/Frank über die „Vorreiterrolle" Deutschlands, hierbei aber zu sehr unterschiedlichen Ergebnissen kommen. Die geforderte interdisziplinäre Analyse findet so bereits statt, allerdings in unterschiedlicher Tiefe und Breite. Als Ratschläge für die politischen Entscheidungsprozesse rund um die Energiewende werden Partizipation, Transparenz und die Berücksichtigung verschiedenster Forschungsergebnisse formuliert.

Katharina Ebner, Gauting/D

Die ständige Mitarbeit bei ETHICA beinhaltet die Bereitschaft zur fachlichen Beratung, zur Gegenlesung von Beiträgen und zur Anregung 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/
www.imagomundi.biz

Anschrift der Redaktion:

ETHICA, Pf. 8, A-6010 Innsbruck

Bezugsbedingungen:

Preis im Abonnement jährl. EUR 41.90 [D], 43.00 [A], sFr 64.00, zuzügl. Versand

Einzelh. EUR 11.50 [D], 11.80 [A], sFr 16.50 zuzügl. Versand

Kündigungsfrist:

6 Wochen vor Ablauf des laufenden Kalenderjahres

Zahlungsmöglichkeiten:

Hypo Tirol Bank AG:
IBAN: AT18 5700 0002 1004 4950
BIC: HYPTAT22

Postbank München:
IBAN: DE12 7001 0080 0120 6378 09
BIC: PBNKDEFF

PostFinanz AG, Zürich:
IBAN: CH11 0900 0000 8005 4696 2
BIC: POFICHBEXXX

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.

In den Beiträgen der Zeitschrift wird aus Gründen der Lesbarkeit auf eine geschlechtsspezifische Differenzierung verzichtet. Wenn nicht ausdrücklich auf das Geschlecht hingewiesen wird, sind immer beide Geschlechter in gleicher Form gemeint und angesprochen.

ETHICA WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

Leitartikel des Jahrgangs 2014:

Monika Bobbert: Stellvertretende Entscheidungen als Frage des Gewissens

Norbert Campagna: Die Roboter als Gegenstand der Ethik

Bernhard Irrgang: Drohnen und Kampfroboter. Neue Militärtechnik für den gerechten Krieg im Globalisierungsstrudel?

Heike Kämpf: „Wer bist du?" Zur ethischen Dimension narrativer Identität

Peter G. Kirchschläger: Verantwortung aus christlich-sozialethischer Perspektive

Johannes Krämmer: Vom Wandel des Umgangs mit den Themen Tod und Sterben. Ein Überblick über aktuelle Entwicklungen und Diskussionen

Hartmut Kreß: Religiöse Vorgaben und individuelle Grundrechte im Konflikt. Die Frage der rituellen Beschneidung nicht einwilligungsfähiger Säuglinge und Jungen und ihr Stellenwert für das heutige Religions- und Staatskirchenrecht

Alexander Merkl: ‚Fruchtbarkeitsversicherung': *Social (egg) freezing*? Zur medizinethischen Vertretbarkeit eines neuen reproduktionstechnologischen Verfahrens unter theologisch-ethischer Perspektive

Lukas Ohly: „Um seiner selbst willen". Kritik einer ethischen Begründungskategorie

Kerstin Schlögl-Flierl: Web 3.0. Eine neue und andere Herausforderung für die theologische Ethik

Martina Schmidhuber: Ethische Probleme der Patientenverfügung bei Demenzbetroffenen

Viola Schubert-Lehnhardt/Klaus Thielmann: „Das Einfache, das so schwer zu machen ist": gute Allgemeinmedizin. Zum Verhältnis von öffentlicher zu individueller Gesundheitsversorgung

Werner Thiede: Gefällt mir keineswegs. Ethische Grundprobleme der Social Media

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/ – www.imagomundi.biz

ISSN 1021-8122