ETHICA

WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

MARK JOÓB: Ethische Werteorientierung in Unternehmen

HEIKE KÄMPF: Fremden begegnen. Zur ethischen Bedeutung des Taktgefühls

Peter G. Kirchschläger: KonsumActors – mehr Macht beim Einkauf als an der Urne? Konsumethische Überlegungen zur Verantwortung beim Einkaufen

KERSTIN SCHLÖLG-FLIERL/MARTIN M. LINTNER: So halbwegs treu. Eine tugendethische Betrachtung über die Treue in der Ehe und im Ordensleben

Bücher und Schriften



ETHICA WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

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

Herausgeber und Medieninhaber: Prof. 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. 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. 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

24. Jahrgang

2 - 2016

Innsbruck: Resch

Leitartikel

MARK JOÓB: Ethische Werteorientierung in Unternehmen	
Heike Kämpf: Fremden begegnen. Zur ethischen Bedeutung des Taktgefühls	
Peter G. Kirchschläger: KonsumActors – mehr Macht beim Einkauf als an der Urne? Konsumethische Überlegungen zur Verantwortung beim Einkaufen	
Kerstin Schlölg-Flierl/Martin M. Lintner: So halbwegs treu. Eine tugendethische Betrachtung über die Treue in der Ehe und im Ordensleben	
Informationssplitter 118, 158, 188	
Bücher und Schriften	
Wolfgang Huber/Torsten Meireis/Hans-Richard Reuter (Hrsg.): Handbuch der Evangelischen Ethik (A. Resch)	
Joschka Haltaufderheide: Zur Risikoethik. Analysen im Problemfeld zwischen Normativität und unsicherer Zukunft (J. Maaß)	



MARK JOÓB

ETHISCHE WERTEORIENTIERUNG IN UNTERNEHMEN

Prof. Dr. Mark Joób, geb. 1974, Studium der Philosophie, Germanistik und Wirtschaftswissenschaften an der Universität Zürich, dort 2008 Promotion im Bereich der Politischen Philosophie zum Thema globale Gerechtigkeit, ab 2008 Lehrtätigkeit an der Wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät der Westungarischen Universität in Sopron, ab 2012 als Titularprofessor, dort 2015 Habilitation aufgrund der Forschung im Bereich der Wirtschaftsethik und der Geldtheorie, Mitherausgeber der ungarischen Zeitschrift Society and Economy, Mitbegründer und Vorstandsmitglied des Schweizer Vereins Monetäre Modernisierung.

Einleitung

Die Bedeutung verschiedener Werte für die unternehmerische Praxis wird in letzter Zeit zunehmend thematisiert. So werden beispielsweise in einer von Unternehmensberatern erstellten Studie die "wertebewusste Unternehmensführung" und das "wertegetriebene Unternehmen" zum Vorbild erhoben und das deutsche Zentrum für Wirtschaftsethik bietet Unternehmen ein Werte-Management-System² als Orientierungsgrundlage für Entscheidungen und zur Stärkung ihrer spezifischen Indentität an. Dabei ist immer von Werten im Plural die Rede, womit die Erkenntnis zum Ausdruck gebracht wird, dass in gut geführten Unternehmen nicht nur ein einzelner Wert, nicht allein der Shareholder Value Beachtung findet, sondern viele unterschiedliche Werte, insbesondere auch moralische Werte gepflegt werden. Die Berücksichtigung moralischer Werte wie Fairness und Ehrlichkeit ist gerade das Neue an der aktuellen ökonomischen Wertediskussion und entspringt in der Regel dem Bemühen, wirtschaftsethische Aspekte in die ökonomische Theorie zu integrieren und der Unternehmensführung einen gangbaren Weg zur praktischen Umsetzung wirtschaftsethischer Normen aufzuzeigen. Weshalb ist nun überhaupt eine Rückbesinnung auf ethisch-moralische Werte in der Wirtschaft sinnvoll oder gar notwendig?

¹ Beide Zitate: Wertekommission: Wertegetriebene Unternehmen (2007), S. 5 und 8.

² Vgl. Zentrum für Wirtschaftsethik: Werte-Management-System (2007), S. 4ff.

1 Die Aktualität der Wertethematik

Im Hintergrund des neu erwachten Interesses an der Reflexion auf Werte im wirtschaftlichen Kontext steht die Suche nach einer Lösung auf drei miteinander zusammenhängenden Problemfeldern. Diese drei Problemfelder sind: (1) das Sinndefizit der konventionellen Wirtschaftswissenschaft, (2) Wertekonflikte zwischen Unternehmen und gesellschaftlichen Anspruchsgruppen sowie (3) die begrenzte Kapazität der Unternehmensführung zur Bewältigung einer ständig zunehmenden Umweltkomplexität. Diese Problemfelder sollen kurz skizziert werden.

1.1 Das Sinndefizit der konventionellen Ökonomik

Die ökonomischen Turbulenzen der vergangenen Jahre und ihre sozialen Auswirkungen haben einmal mehr bewusst werden lassen, dass die konventionelle Wirtschaftswissenschaft in eine Sackgasse führt, weil sie das Wirtschaften in unangemessener Weise auf mathematische Formeln zu reduzieren sucht. die Natur und die Gesellschaft dabei als Externalitäten aus ihren Berechnungen weitgehend ausschließt und den Menschen unter dem Etikett "Homo oeconomicus" grundsätzlich als eine Nutzenmaximierungsmaschine betrachtet.3 Diese einseitige Sicht kommt in der viel zitierten Behauptung von MILTON FRIEDMAN exemplarisch zum Ausdruck: "Die einzige soziale Verantwortung von Unternehmen besteht darin, ihren Profit zu steigern."4 Eine so beschränkte Sichtweise verfehlt nicht nur den Sinn des Wirtschaftens, sondern kann auch großen individuellen sowie gesellschaftlichen Schaden anrichten, wenn die Maximierung des unternehmerischen Profits auf Kosten wichtiger Werte wie eine intakte Natur, ein sicheres soziales Umfeld oder die persönliche Entfaltung geschieht. Die Wirtschaft als ein selbstständiges und geschlossenes System zu behandeln und ihr dementsprechend jede Verantwortung für sog. Externalitäten abzusprechen, ist abwegig, weil die Wirtschaft immer in eine soziale und naturale Umwelt eingebettet ist, die Ressourcen dieser Umwelt verwendet und diese Umwelt durch ihre Aktivitäten entscheidend mitprägt. Es widerspricht der Vernunft, wirtschaftliche Tätigkeiten oder das ganze Wirtschaftssystem als Selbstzweck zu begreifen. Die wirtschaftliche Wertschöpfung muss vielmehr als ein Mittel zur Beförderung übergeordneter Ziele und

³ Vgl. zu einer ausführlichen Diskussion der konventionellen Ökonomik: P. ULRICH: Wirtschaftsethik (2008), Kap. 5.

⁴ M. Friedman: Responsibility of Business (1970), S. 32; eigene Übers. aus dem Englischen.

Zwecke, in erster Linie als ein Mittel zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse verstanden werden, wobei die vielen verschiedenen menschlichen Bedürfnisse durch die simple Zielsetzung der Steigerung des Shareholder Value oder des Bruttoinlandprodukts nicht ausreichend Berücksichtigung finden.⁵ Dieser Sachverhalt lässt sich – wie sich im Folgenden zeigen wird – mit Rückgriff auf moralische Werte überzeugend begründen.

1.2 Wertekonflikte in der Gesellschaft

Das zweite Problemfeld bilden die in der Gesellschaft mehr oder weniger offen zutage tretenden Wertekonflikte zwischen Wirtschaftsvertretern und anderen Interessengruppen. Einerseits gehören Werte- und Interessenkonflikte, sofern sie mit friedlichen Mitteln ausgetragen werden, zum Wesen freiheitlich-demokratisch verfasster Gesellschaften, da diese grundsätzlich durch eine Pluralität an öffentlich diskutierten moralischen Wertmaßstäben gekennzeichnet sind. Andererseits hat die praktische Umsetzung der einseitigen konventionellen Wirtschaftstheorie auf dem Weg einer liberalen Wirtschaftspolitik in Verbindung mit der Globalisierung der Märkte und des Wettbewerbs zu einer erheblichen Zuspitzung des Wertekonflikts zwischen privaten Unternehmen und gesellschaftlichen Anspruchsgruppen geführt. Dieser Wertekonflikt wird durch den internationalen Standortwettbewerb, die Verlagerung von Produktion in Tieflohnländer und durch den daraus resultierenden Spardruck auf die sozialen Absicherungssysteme der Wohlfahrtsstaaten zusätzlich verschärft. Die Ansprüche gegenüber Unternehmen, in einem über ihre gesetzlichen Verpflichtungen hinausgehenden Maß zur Verwirklichung humaner und sozialer Werte beizutragen, sind in letzter Zeit auch deshalb gewachsen, weil die Bedeutung von Unternehmen infolge der Ökonomisierung der Politik und des Eindringens des privaten Unternehmertums in immer neue, früher durch staatliche Monopole beherrschte Lebensbereiche zugenommen hat. Insbesondere multinationale Unternehmen haben - so lautet die treffende Diagnose zweier St. Gallener Wirtschaftsethiker - den Charakter von "quasi-öffentlichen Institutionen" angenommen, indem sie das Leben des Einzelnen und die Gesellschaft als Ganzes in einem noch nie dagewesenen Ausmaß bestimmen, mittels Lobbying einen enormen Einfluss auf die Wirtschaftspolitik ausüben und sich teilweise selbst regulieren.⁶ Mit der Zunahme korporativer Macht

⁵ Ausführlicher dazu: M. Joob: Wirtschaftsethik (2014), S. 132ff.

⁶ Vgl. P. ULRICH: Theorie der Unternehmung (1977); F. WETTSTEIN: Multinational Corporations (2009); beide verwenden den zitierten Begriff.

ist aber notwendigerweise auch eine Zunahme der sozialen Verantwortung von Unternehmen verbunden.⁷ Dabei stellt sich die Frage, wie weit sich die unternehmerische Verantwortung erstreckt bzw. welche Ansprüche der vielen verschiedenen Anspruchsgruppen berechtigt sind und welche nicht. Um diese Frage zu beantworten und den darin enthaltenen Wertekonflikt auf eine faire Art und Weise zu lösen, muss man sich an einem klaren, vernünftig begründeten und folglich für unparteiische Diskussionsteilnehmer überzeugenden Wertmaßstab orientieren können; und zur Gewinnung eines solchen Wertmaßstabs ist eine Reflexion auf moralische Werte unumgänglich.

1.3 Die Orientierungslosigkeit des Managements

Weil Unternehmen zu den bedeutendsten gesellschaftlichen Akteuren zählen und sich deshalb mit einer Reihe von Ansprüchen seitens verschiedener Gruppierungen konfrontiert sehen und weil weder die konventionelle Wirtschaftstheorie noch die aktuelle Wirtschaftspolitik eine ausreichende Orientierung bei der Bewertung dieser Ansprüche bietet, fühlen sich viele Manager orientierungslos und überfordert, wenn es darum geht, die allgemeine Rolle und die konkreten Aufgaben ihres Unternehmens in der Gesellschaft richtig zu definieren - und zwar nicht nur strategisch-taktisch richtig, sondern auch ethisch richtig. Gut beschreibt Knut Bleicher die aktuelle Herausforderung für das Management, wenn er von "Zeiten der Krise und des Umbruchs" spricht, "in denen verengte Perspektiven, mangelndes ganzheitliches Denken, einseitige Ausrichtung an materialistisch-utilitaristischen Zielgrößen und die institutionalisierte Kurzfristigkeit des Denkens von Politikern und Managern auch eine Nagelprobe für die Ernsthaftigkeit und Konsistenz des sozial-ethischen Wollens und Verhaltens von Unternehmung und Managern bieten"8. Die angesichts dieser enormen Herausforderung im Management herrschende Orientierungslosigkeit lässt sich, wie auch Bleicher konstatiert,9 nur auf dem Weg einer gründlichen Auseinandersetzung mit den innerhalb und außerhalb des Unternehmens vorfindlichen Wertstrukturen überwinden. Werte, die aufgrund ihrer rationalen Begründbarkeit allgemeine Akzeptanz beanspruchen können. bieten sich als stabile Orientierungspunkte in einem sich rapide verändernden, immer komplexer werdenden Umfeld an, in dem es für die Beteiligten zunehmend Schwierigkeiten bereitet, den Überblick zu behalten und das Wesent-

⁷ Vgl. M. Joob: Freiheit und Verantwortung (2012), S. 196ff.

⁸ K. Bleicher: Unternehmensphilosophie (2009), S. 175.

⁹ Vgl. ebd., S. 170ff.

liche nicht aus den Augen zu verlieren. Die für freiheitlich verfasste Gesellschaften typische Pluralität an Wertmaßstäben und die daraus resultierende Tendenz zur Relativierung moralischer Normen darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass ohne ein Fundament gemeinsamer und zumindest von einer überwiegenden Mehrheit akzeptierter Werte und Normen keine Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung längerfristig funktionsfähig ist. 10 Es bildet deshalb einen zentralen Teil der gesellschaftlichen Verantwortung von Unternehmen, dass sie die Erosion wichtiger sozialer Werte bei der Verfolgung ihrer ökonomischen Ziele nicht in Kauf nehmen, sondern im Rahmen eines wertebewussten Managements zur Festigung solcher Werte beitragen.

Schließlich sei darauf hingewiesen, dass es auch Stimmen gibt, die eine über ihre gesetzlichen Verpflichtungen hinausgehende Verantwortung von Unternehmen und folglich auch die Erfordernis einer Reflexion auf moralische Werte durch das Management ablehnen. Diese Stimmen sprechen sich für ein "Primat des Shareholder Value"¹¹ und gegen die Berücksichtigung anderer Ansprüche als die der Anteilseigner durch die Unternehmensführung aus, und zwar deshalb, weil ihrer Meinung nach die Interessen der Arbeitnehmer, Lieferanten und anderer gesellschaftlicher Ansprüchsgruppen durch die bestehende Rechtsordnung und das marktwirtschaftliche Preissystem bereits genügend geschützt seien und eine weitergehende Rücksicht auf diese Interessen die legitimen Ansprüche der Anteilseigner aushöhlen, eine effektive Kontrolle des Managements durch die Eigentümer verhindern und die gesamte Marktwirtschaft mitsamt ihren Allokationsmechanismen unterminieren würde. ¹²

Einerseits verkennt diese Argumentation, dass Rechtsregeln und Marktpreise genauso wenig die allgemeine Anerkennung aller berechtigten Ansprüche der Menschen wie die vollständige Verwirklichung aller wichtigen moralischen Werte gewährleisten können. Ohne eine moralisch motivierte Bereitschaft der Unternehmensführung und der Mitarbeiter, die Gesetze zu befolgen, Verträge einzuhalten und einen rücksichtsvollen Umgang mit anderen zu pflegen, stößt die Rechtsstaatlichkeit schnell an ihre Grenzen und die Wirtschaft wird zum Austragungsort eines anarchischen Kampfes aller gegen alle. Moralische Werte wie Ehrlichkeit und Zuverlässigkeit können weder durch Gesetze noch durch finanzielle Belohnungen erzeugt werden, sondern stellen vielmehr das Fundament des guten Unternehmertums und überhaupt jeder

¹⁰ Vgl. P. Ulrich: Wirtschaftsethik (2008), S. 251ff.; O. Höffe: Politische Gerechtigkeit (1987), S. 428ff.

¹¹ E. WENGER/L. KNOLL: Shareholder Value (2009), S. 439.

¹² Vgl. ebd., S. 437ff.

guten Rechts- und Wirtschaftsordnung dar. Andererseits lässt die obige Argumentation, welche die Steigerung des Shareholder Value als einzige legitime Zielvorgabe für die Unternehmensführung erachtet, die Tatsache außer Acht, dass Unternehmen und ihre Interessenverbände auch als politische Akteure tätig sind und einen sehr großen Einfluss auf die Gesetzgebung ausüben. Damit jedoch Unternehmen ihre politische Rolle – der sie sich, auch wenn sie wollten, nicht ganz entziehen könnten – in einer verantwortungsvollen Art und Weise wahrnehmen können, ist eine ethische Reflexion auf Werte und Normen seitens des Managements unabdingbar.

2 Moralische Werte im ökonomischen Kontext

Eine kritische Auseinandersetzung mit moralischen Werten ist Sache der Ethik. Als rationale Wissenschaft nimmt die Ethik auf die unterschiedlichen, in der Gesellschaft vorhandenen moralischen Wertvorstellungen Bezug und untersucht, welche dieser Wertvorstellungen vernünftig begründet werden können und dementsprechend allgemeine Geltung beanspruchen dürfen. Zur Aufgabe der Ethik gehört es zudem, das Verhältnis verschiedener moralischer Werte zueinander zu klären und ein möglichst widerspruchsfreies Wertesystem aufzustellen, das als Orientierung für die Praxis dienen kann. Aus dieser ethischen Perspektive müssen auch die unternehmerische Wertschöpfung und alle jene Werte, die in und für Unternehmen von Bedeutung sind, unter die Lupe genommen und in einen human-sozialen Gesamtzusammenhang gestellt werden. Zunächst stellt sich jedoch die Frage, was genau unter Werte zu verstehen ist.

2.1 Der Charakter moralischer Werte

In der Gesellschaft werden höchst unterschiedliche Dinge als Werte betrachtet. Man sagt zum Beispiel, dass sauberes Trinkwasser, eine Wohnung in guter Lage, Vertrauen und politische Stabilität Werte sind. Und natürlich stellen auch Wertpapiere und Geld Werte dar. Wenn man diese Dinge als Werte bezeichnet, meint man damit eigentlich, dass sie unter bestimmten Umständen wertvoll sind. Gerade Wertpapiere und Geld können ja ihren Wert schnell verlieren. Dinge sind also grundsätzlich nicht von vornherein und an sich wertvoll, sondern werden lediglich aufgrund einer positiven Bewertung durch Personen als wertvoll erachtet. Dementsprechend drücken moralische Werte eine spezielle Beziehung zwischen bewertenden Personen und bewerteten Dingen

aus: dass nämlich diese Dinge als Wertträger für die betreffenden Personen aus irgendwelchen Gründen wertvoll sind.¹³ Dabei dienen die bewertenden Personen als Wertquellen, indem sie in der Regel jenen Dingen einen Wert zusprechen, mit denen sie ihre mehr oder weniger dringenden, physischen und psychischen Bedürfnisse befriedigen können oder zu können glauben. Das Zusprechen eines Werts kann sich auf konkrete Gegenstände (z.B. moderne Maschinen), Eigenschaften (Fleiß), Zustände (wirtschaftliche Stabilität) oder Ereignisse (Erfolg) beziehen und durch die betreffende Person eher rational oder eher emotional, bewusst oder unbewusst erfolgen.¹⁴

Werte stellen ihrer Struktur nach eine dreistellige Relation dar: Ein bewertetes Objekt (Wertträger) ist für ein bewertendes Subjekt (Wertquelle) aufgrund eines Bedürfnisses (Wertmaßstab) wertvoll.

Hinsichtlich ihrer Funktion können Werte beschrieben werden als "Orientierungsmaßstäbe für das soziale Handeln. Sie stellen Sinngebungs- und Bewertungsmuster für soziale Realität dar und zeichnen Ideales, Wünschbares und Erstrebenswertes aus"15

Zu unterscheiden sind die hier beschriebenen moralischen Werte von Werten, die als Ergebnisse naturwissenschaftlicher Messungen entstehen, wie etwa der Wert eines Erdbebens auf der Richter-Skala. Solche Messwerte geben empirische Fakten wieder, während moralische Werte subjektiv-soziale Werturteile zum Ausdruck bringen.

Auch ökonomische Werte und insbesondere die Preise auf dem Markt. denen in unserem Wirtschaftssystem die wichtigste Steuerungsfunktion zukommt, stellen moralische Werte dar, und zwar in zweifacher Hinsicht: Einerseits sind Märkte und das gesamte Wirtschaftssystem, im Rahmen dessen ökonomische Werte generiert werden, nicht von Natur aus gegeben, sondern sozial konstruiert. Andererseits sind die Akteure in der Wirtschaft letzten Endes immer Menschen, die aufgrund ihrer Fähigkeiten und Wünsche als Produzenten das Angebot und als Konsumenten die Nachfrage auf den Märkten und damit die Preise bestimmen. Deshalb ist es irreführend, wenn das deutsche Zentrum für Wirtschaftsethik zu seinem Werte-Management-System schreibt: "Moralische Werte, Kooperationswerte, Leistungswerte und Kommunikationswerte einer Organisation sind so aufeinander zu beziehen, dass sie dieser eine spezifische Identität und Orientierung für Entscheidungen liefern."16 Ko-

¹³ Vgl. A. Bechmann/J. Hartlik: Umweltverträglichkeitsprüfung (2004), S. 31f.

¹⁴ Vgl. E. Albert: Zur Konzeption des Wertebegriffs (2008), S. 47. 15 TH. DYLLIK/G. PROBST: Werthaltungen im Wandel (1983), S. 30.

¹⁶ Zentrum für Wirtschaftsethik: Werte-Management-System (2007), S. 6.

operationswerte, Leistungswerte und Kommunikationswerte stellen nämlich, sofern sie nicht lediglich Messwerte widergeben, moralische Werte dar. Jede Wertung, die auf etwas Gutes und Erstrebenswertes oder auf etwas Schlechtes und zu Meidendes verweist und somit als Orientierung für Entscheidungen dienen kann, gehört zur Kategorie der Moral. Ökonomische Werte sind weder außermoralisch noch moralisch neutral, sondern haben immer auch eine moralische Dimension; sie sind somit eine Untergruppe der moralischen Werte und Gegenstand der ethischen Reflexion.

Es ist auch wichtig, vor Augen zu halten, dass sich moralische Werte nicht auf einen Nenner bringen lassen. Den Trägern moralischer Werte können, da sie von höchst unterschiedlicher Art sind, keine exakten Nutzen- oder Geldwerte zugeordnet werden. So wäre das Unterfangen, auf einer einheitlichen Wertskala sowohl für Gegenstände als auch für menschliche Eigenschaften und gesellschaftliche Verhältnisse genaue Werte anzugeben, zu Recht dem Vorwurf der Willkürlichkeit ausgesetzt. Aus diesem Grund ist es ethisch unzulässig, moralische Werte miteinander zu verrechnen und beispielsweise mit der Verletzung der Redefreiheit eine Erhöhung des materiellen Wohlstands zu erkaufen. Moralische Werte sind nämlich nicht quantifizierbar und folglich inkommensurabel.¹⁷ Deshalb ist die Rede von Humankapital und Sozialkapital irreführend und tendenziell schädlich, denn sie erweckt den falschen Anschein, als würden Menschen und die Gesellschaft tatsächlich Kapital verkörpern, das sich mit dem Finanzkapital verrechnen lässt. 18 Ökonomische Werte sind zwar moralische Werte, aber moralische Werte umfassen weit mehr als nur ökonomische Werte.

Moralische Werte treten – wie die Moral im Allgemeinen – auf drei verschiedenen Ebenen in Erscheinung: auf der individuellen Ebene des persönlichen Gewissens, auf der gesellschaftlichen Ebene des sozialen Ethos und auf der wissenschaftlich-rationalen Ebene der Ethik. 19 Auf der individuellen Ebene stellt sich für Personen die Frage, ob sie sich beim Handeln an den von ihrem Gewissen vorgegebenen Werten orientieren, auf der gesellschaftlichen Ebene sind sie mit der Frage konfrontiert, inwiefern ihre persönlichen Werte mit denen ihrer sozialen Bezugsgruppe übereinstimmen, und auf der Ebene der Ethik müssen sie sich schließlich der Frage nach der vernünftigen Begründbarkeit ihres persönlichen Wertesystems stellen. Dabei passen sie even-

¹⁷ Vgl. A. Anzenbacher: Ethik (1992), S. 36ff.

¹⁸ Diesen falschen Anschein erwecken z.B. A. Habisch: Sozialkapital (2009), S. 492ff., und L. Sacconi et al.: A CSR Framework (2003), S. 73f.

¹⁹ Vgl. M. Joón: Wirtschaftsethik (2014), S. 74ff.

tuell ihr Wertesystem wegen sozialen Drucks an das gesellschaftliche Ethos oder aus rationaler Einsicht an ethische Vorgaben an.

2.2 Der moralische Eigenwert der Person

Die ethische Reflexion auf moralische Werte hat zum Ziel, ein Wertesystem zu entwerfen, das den gesunden Menschenverstand hinsichtlich seiner Begründung und Konsistenz zu überzeugen vermag und deshalb als handlungsleitender Orientierungsmaßstab allgemeine Verbindlichkeit beanspruchen kann. Dabei bedeutet die ethische Perspektive, dass die Frage nach den richtigen moralischen Werten ganzheitlich zu betrachten ist und alle für die Beantwortung dieser Frage relevanten Aspekte berücksichtigt werden müssen.

Bereits die oben beschriebene Struktur moralischer Werte legt nahe, dass bei der Ermittlung moralischer Werte der Mensch im Mittelpunkt stehen muss, indem aus rationaler Sicht allein der Mensch als wertendes Subjekt und somit als Wertquelle in Frage kommt. Dem Menschen fällt als vernünftiges und moralisches Wesen, das sich selbst Ziele setzen und seinen Willen auf die Verfolgung dieser Ziele ausrichten kann, ein herausragender Status in der Welt zu. Dieser besondere Status wird üblicherweise als Würde bezeichnet und verleiht dem Menschen einen alles andere übertreffenden moralischen Wert. IMMANUEL KANT schreibt in diesem Zusammenhang: "Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als Äquivalent, gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde."20 Aufgrund dieser Würde stellt der Mensch das zentrale Kriterium der Ethik bei der Beurteilung von Handlungen und Zuständen dar. Auch wirtschaftliche Strukturen und unternehmerische Aktivitäten sind ausschließlich unter der Voraussetzung ethisch vertretbar, dass sie für die betroffenen Menschen gut sind und durch den gesunden Menschenverstand als gerecht empfunden werden.

Falls nun eine Person die Anerkennung ihrer Autonomie und Würde seitens anderer Personen beansprucht, kann sie dies, ohne mit sich selbst in Widerspruch zu geraten, nur dann tun, wenn sie zugleich auch die Autonomie und Würde der anderen Personen anerkennt.²¹ Der moralische Eigenwert der Person, der in ihrer Würde zum Ausdruck kommt, lässt sich nur auf der Grundlage seiner wechselseitigen Anerkennung aufrechterhalten. Was die Beachtung des Eigenwerts der Person für die Handlungspraxis konkret bedeutet, kann kaum

²⁰ I. Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1956), BA 77.

²¹ Vgl. A. Anzenbacher: Ethik (1992), S. 58f.

besser auf den Punkt gebracht werden als mit der sog. Selbstzweckformel von Kant: "Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als auch in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest."²²

Diese ethische Regel besagt, dass Personen unter keinen Umständen lediglich als Mittel zur Verwirklichung irgendwelcher Zwecke behandelt werden dürfen, sondern immer auch selbst als zu befördernde Zwecke betrachtet werden müssen. Es geht also um das Verbot einer unbeschränkten Instrumentalisierung von Personen, was im wirtschaftlichen Kontext von besonderer Aktualität und Relevanz ist, weil Mitarbeiter in Unternehmen ihrer ökonomischen Funktion nach nur ein Mittel zur Verwirklichung der Unternehmensziele verkörpern. Ein grundlegendes Problem der Unternehmensführung besteht dementsprechend in der Spannung zwischen der symmetrischen "Anerkennung von Vorgesetzten und Mitarbeitern als "Wesen gleicher Würde" und den "asymmetrischen Kooperationsbedingungen hierarchischer Organisation".23 Diese Spannung lässt sich, wie der Wirtschaftsethiker PETER ULRICH überzeugend ausführt, generell dadurch auflösen, dass die Unterordnung von Mitarbeitern unter Vorgesetzte und Unternehmensziele zum einen aufgrund eines freiwilligen und kündbaren Arbeitsvertrags zustande kommt und zum andern nicht eine vollständige Verfügbarkeit über die Mitarbeiter bedeutet, sondern auf bestimmte Arbeitsprozesse beschränkt und durch unantastbare Grundrechte der Mitarbeiter begrenzt ist.24 Natürlich gilt das Verbot einer unbeschränkten Instrumentalisierung von Personen auch für die Eigentümer von Unternehmen in Bezug auf das durch sie eingesetzte Management, was mit der Verpflichtung der Anteilseigner verbunden ist, die Manager nicht ausschließlich als Mittel zum Zweck der Gewinnsteigerung, sondern auch als Träger einer moralischen Verantwortung zu betrachten und ihnen die Beachtung moralischer Werte bei der Führung des Unternehmens zumindest zu erlauben, wenn nicht zur Aufgabe zu machen. Welche Grundrechte den Mitarbeitern wegen ihres Eigenwerts zustehen und welche moralischen Werte das Management beachten muss, soll im Folgenden erörtert werden.

²² I. Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1956), BA 66f.

²³ Beide Zitate: P. ULRICH: Führungsethik (2009), S. 234.

²⁴ Vgl. ebd., S. 235f.

2.3 Menschenrechte als ethische Grundwerte

Nachdem der Eigenwert der Person als höchster ethischer Wert bestimmt worden ist, stellt sich die Frage nach dem ethischen Rang einzelner, in der Gesellschaft auffindbarer moralischer Werte. Moralische Werte sind zwar in einem gewissen Grad relativ, weil sie einer subjektiven Bewertung entspringen; doch sind sie bei weitem nicht beliebig. Bestimmte moralische Werte wie eine gesunde Ernährung und Vertrauen lassen sich durchaus als universale ethische Werte begründen, während Dinge wie beispielsweise Drogen, obwohl sie von gewissen Personen als wertvoll erachtet werden, kaum als Träger ethischer Werte gelten können. Die Frage, welcher ethische Rang einzelnen moralischen Werten zusteht und mit welchen ethischen Werten ein individuelles oder soziales Wertesystem eventuell ergänzt werden muss, kann mit Bezug auf menschliche Bedürfnisse geklärt werden. Die physischen und psychischen Bedürfnisse der Menschen sind nämlich zu einem großen Teil durch die Natur vorgegeben und folglich unbeliebig. So sind die elementaren Grundbedürfnisse der Menschen an der Erhaltung und Entfaltung ihres Lebens praktisch immer identisch, und nur die Art und Weise, wie sie befriedigt werden, variiert von Mensch zu Mensch je nach Kultur und persönlichen Präferenzen.²⁵

Die universalen Grundbedürfnisse der Menschen liefern die ethische Begründung für die Menschenrechte, die folglich jene wichtigsten Werte zum Gegenstand haben, die in jeder Gesellschaft zu verwirklichen sind. Der Menschenrechtskatalog umfasst erstens Freiheitsrechte zum Schutz der Unversehrtheit und der Selbstbestimmung von Personen, zweitens Sozialrechte zur Versorgung der Menschen mit den lebensnotwendigen und für ihre gesellschaftliche Inklusion erforderlichen Gütern sowie drittens Teilnahmerechte zur Ermöglichung der politischen Mitsprache für alle Mitglieder einer Gesellschaft.²⁶ Die Menschenrechte beziehen sich dabei eindeutig auf moralische Werte. So bedeutet zum Beispiel das in Artikel 24 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte aufgeführte Recht "auf Erholung und Freizeit und insbesondere auf eine vernünftige Begrenzung der Arbeitszeit", dass Erholung und Freizeit zentrale Werte verkörpern und dementsprechend jedem Menschen gewährt werden sollten.²⁷

²⁵ Dies wird durch die Anthropologie belegt; vgl. G. Haeffner: Anthropologie (2000), S. 40ff. und 53ff.

unu 3311. 26 Vgl. zum Inhalt des Menschenrechtskatalogs: http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=ger 27 Ebd.

Den Werten, auf die sich die Menschenrechte beziehen, muss auch im wirtschaftlichen Kontext Priorität eingeräumt werden, weil sie der Befriedigung fundamentaler Bedürfnisse dienen und jenes Minimum umfassen, das für die Gewährleistung der physischen und psychischen Gesundheit der Menschen unerlässlich ist. In Bezug auf Unternehmen bedeutet dies, dass es zur Aufgabe des Managements gehört, sicherzustellen, dass die Menschenrechte der Mitarbeiter und der von den verschiedenen Tätigkeiten des Unternehmens betroffenen Personen geachtet werden. Das heißt unter anderem, dass das Management den Schutz der Mitarbeiter vor gesundheitlicher Schädigung, vor sexueller Belästigung, Willkür und übermäßigem Stress sowie den Schutz ihrer Privatsphäre gewährleisten muss. Unverzichtbarer Bestandteil einer wertebewussten Unternehmensführung ist es zudem, dass sich das Management in seinem gesamten Umfeld - d.h. bei Zulieferern, Wirtschaftsverbänden, Politikern usw. - für eine möglichst umfassende Verwirklichung der den Menschenrechten entsprechenden Grundwerte einsetzt.²⁸ Die ethische Verpflichtung, sich für die Grundwerte einzusetzen, betrifft nicht nur multinationale Unternehmen. die in Ländern präsent sind, wo die Menschenrechte systematisch missachtet werden, sondern auch Unternehmen, die Geschäftsbeziehungen zu Partnern in solchen Ländern pflegen, ja, sie betrifft eigentlich alle Unternehmen, weil die Verwirklichung der Grundwerte auch in demokratischen Rechtsstaaten nur dann gewährleistet werden kann, wenn alle wichtigen Akteure regelmäßig ihren Beitrag dazu leisten.

2.4 Weitere moralische Werte

Neben den zwingend zu schützenden Grundwerten gibt es eine Reihe weiterer moralischer Werte, die zum Wohlbefinden und zur Entfaltung der Menschen beitragen. Es handelt sich um moralische Werte, die zwar nicht der Befriedigung so elementarer Bedürfnisse dienen wie die Grundwerte, aber die als Bestandteile der Unternehmenskultur sowohl für ein gutes Klima im Unternehmen als auch für den Erfolg des Unternehmens eine zentrale Voraussetzung darstellen. Die Forschung im Bereich der Arbeitspsychologie hat gezeigt, dass die Motivation und die Zufriedenheit von Mitarbeitern nur teilweise von materiellen Faktoren wie Gehalt und Belohnungen abhängen und durch eine Erweiterung der persönlichen Verantwortung, des Aufgabenbereichs, des Interaktions- und Entscheidungsspielraums der Mitarbeiter sowie durch einen of-

²⁸ Vgl. F. Wettstein: Multinational Corporations (2009), S. 290ff.

fenen, ermunternden und partizipativen Führungsstil der Vorgesetzten wesentlich erhöht werden können.²⁹ Dieser Umstand stellt die Unternehmensführung vor die Aufgabe, die moralischen Werte zu ermitteln, die für Arbeitnehmer im Berufsleben generell und folglich auch für eine gelingende Zusammenarbeit zwischen Mitarbeitern und Vorgesetzten bei der Beförderung der Unternehmensziele wichtig sind. Dabei geht es um eine Werterhellung, also darum, bestehende Wertvorstellungen aufzudecken und bewusst werden zu lassen, Wertvorstellungen, die aber nicht einen realen Zustand beschreiben, sondern etwas Erstrebenswertes zum Ausdruck bringen.

Einen guten Ausgangspunkt für die Bestimmung der wichtigsten Werte im unternehmerischen Kontext bildet die Verbindung der Ergebnisse zweier, auf Umfragen basierender Studien. Im Rahmen der ersten Studie wurden Führungskräfte in der Region Stuttgart nach ihren Wertvorstellungen befragt.30 Die zweite Studie ging bei Unternehmen in verschiedenen europäischen Ländern der Frage nach, welche Werte für den ökonomischen Erfolg eine zentrale Rolle spielen.31 Die erste Studie bringt moralische Werte an den Tag, die zu einer human-sozialen Kategorie gezählt werden können und menschliche Eigenschaften wie Ehrlichkeit, Zuverlässigkeit, Gesundheit und Authentizität sowie zwischenmenschliche Verhältnisse wie Vertrauen, Verantwortung, Lovalität und Wertschätzung umfassen.³² (Dabei wird Verantwortung nicht im ethischen Sinn als objektiv-formale Beziehung, sondern im umgangssprachlichen Sinn als moralisch schätzenswerte Einstellung verstanden.) Die zweite Studie ermittelt moralische Werte, die sich einer korporativ-sozialen Kategorie zurechnen lassen und das Unternehmen sowie seine Beziehungen zum In- und Umfeld beschreiben. Diese Werte sind in der Reihenfolge, in der sie von Unternehmen am häufigsten genannt wurden: Kundenbindung, Qualität, Innovationsstärke, Mitarbeiterzufriedenheit, Transparenz im Innern, Zusammenarbeit, soziales Engagement und Glaubwürdigkeit.33 Durch die Verbindung der von den beiden Studien aufgedeckten Werte entsteht eine Liste moralischer Werte, die sowohl die persönlichen Bedürfnisse der Arbeitnehmer und Kunden als auch das unternehmerische Bestreben nach ökonomischem Erfolg abdecken.

²⁹ Vgl. G. Wiswede: Wirtschaftspsychologie (2007), S. 199ff. und 207f.

³⁰ Industrie- und Handelskammer Region Stuttgart: Werteverständnis (2007), S. 9f.

³¹ Wertekommission: Wertegetriebene Unternehmen (2007), S. 13.

³² Industrie- und Handelskammer Region Stuttgart: Werteverständnis (2007), S. 10.

³³ Wertekommission: Wertegetriebene Unternehmen (2007), S. 13.

Dass es sich bei den aufgelisteten Werten, jeden für sich betrachtet, um zustimmungswürdige Werte handelt, dürfte außer Zweifel stehen. Eine einfache Liste moralischer Werte ist aber in der unternehmerischen Praxis, die von ständigen Wertekonflikten geprägt ist, nur beschränkt in der Lage, als Orientierung zu dienen. Wenn nämlich Wertekonflikte auftreten – z.B. zwischen Ehrlichkeit und Kundenbindung, weil ein ehrlicher Hinweis auf Mängel bei einem Produkt gewisse Kunden zur Konkurrenz treiben würde –, dann ist die Beurteilung der Situation häufig nicht mehr so einfach. Um einen Orientierungsmaßstab zu erhalten, der zur Lösung von Wertekonflikten taugt, muss die Beziehung der verschiedenen moralischen Werte zueinander geklärt und eine ethisch fundierte, logisch aufgebaute Hierarchie der Werte erstellt werden.

2.5 Ein hierarchisches Wertesystem

Wie zwischen erstrebenswerten Zielen im Allgemeinen sind auch zwischen moralischen Werten grundsätzlich vier verschiedene Beziehungen möglich.³⁴ Zwei moralische Werte können:

- substituierbar sein, wenn sie einander ohne Verlust von inhaltlichen Elementen ersetzen können (z.B. Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit);
- indifferent sein, wenn die Verwirklichung des einen Werts die Verwirklichung des anderen nicht beeinflusst (z.B. Vertrauen und Fleiß);
- konkurrieren, wenn die Verwirklichung des einen Werts der Verwirklichung des anderen abträglich ist (z.B. Umweltqualität und Profitabilität);
- komplementär sein, wenn die Verwirklichung des einen Werts zur Verwirklichung des anderen beiträgt (z.B. Kundenbindung und Unternehmenswert).

Dabei ist die Konkurrenz- und die Komplementaritätsbeziehung zwischen moralischen Werten von besonderer Bedeutung, weil Konkurrenzbeziehungen in der Regel zu Wertekonflikten führen und Komplementaritätsbeziehungen die Aufdeckung von hierarchischen Mittel-Zweck-Zusammenhängen ermöglichen, die zur Lösung der Wertekonflikte beitragen. Zur Beantwortung der Frage, welche Werte als Mittel zum Zweck der Verwirklichung von welchen übergeordneten Werten dienen, muss auf die oben formulierte Erkenntnis zurückgegriffen werden, dass dem Menschen der höchste moralische Wert

³⁴ Vgl. A. Bechmann/J. Hartlik: Umweltverträglichkeitsprüfung (2004), S. 39f., und Verein Deutscher Ingenieure: Richtlinie 3780 (1991), Kap. 1.

zusteht und dass deshalb das Wohl des Individuums und das Gemeinwohl der durch die Individuen gebildeten Gesellschaft den letzten Zweck des Wirtschaftens darstellen. Aus dieser Vorrangstellung des Menschen folgt auch der Grundsatz, dass moralische Werte einen umso höheren Platz in der Wertehierarchie einnehmen müssen, je elementarer die menschlichen Bedürfnisse sind, deren Befriedigung sie befördern. Durch die Einordnung der moralischen Werte in eine Wertehierarchie aufgrund ihres Stellenwerts für das individuelle und soziale Wohl und durch die Klärung von Mittel-Zweck-Beziehungen lässt sich ein Wertesystem herleiten, das für die Unternehmensführung in allen Handlungszusammenhängen als Orientierung dienen kann.

Als Beispiel für ein ethisch sehr überzeugendes hierarchisches Wertesvstem sei hier das Konzept des Vereins Deutscher Ingenieure zur Technikbewertung (im Folgenden: VDI-Konzept) angeführt.35 Das VDI-Konzept enthält acht Werte, die im technisch-ökonomischen Kontext von zentraler Bedeutung sind, und stellt durch die Klärung von Konkurrenz- und Ziel-Mittel-Beziehungen einen Zusammenhang zwischen diesen her. Zuoberst in der Wertehierarchie stehen die beiden sich ergänzenden Werte Persönlichkeitsentfaltung und Gesellschaftsqualität; die übrigen sechs Werte - Funktionsfähigkeit, Wirtschaftlichkeit und Wohlstand sowie Sicherheit, Gesundheit und Umweltqualität dienen alle als Mittel zur Verwirklichung der beiden obersten, wobei Wohlstand gesamtwirtschaftlich als Wirtschaftswachstum und Bedarfsdeckung zu verstehen ist, während sich Wirtschaftlichkeit auf die korporative Ebene bezieht und Unternehmenssicherung sowie Gewinnsteigerung bedeutet. Zwischen den sechs untergeordneten Werten bestehen folgende Beziehungen: Funktionsfähigkeit ist ein Mittel zum Ziel der Sicherheit und Wirtschaftlichkeit; Wirtschaftlichkeit ist ein Mittel zum Ziel des Wohlstands und steht in Konkurrenz zur Sicherheit, Gesundheit und Umweltqualität; auch Wohlstand steht in Konkurrenz zur Sicherheit, Gesundheit und Umweltqualität; Sicherheit und Umweltqualität sind Mittel zum Ziel der Gesundheit.

Das VDI-Konzept ist deshalb vorbildlich, weil es einerseits eine für den technisch-ökonomischen Kontext sinnvolle Auswahl an moralischen Werten enthält und andererseits die Konkurrenz- sowie Ziel-Mittel-Beziehungen der verschiedenen Werte klärt. Das erleichtert den Überblick über die komplexe Wertethematik und trägt zu einer ethisch vertretbaren Lösung von Wertekonflikten durch das Management bei.

³⁵ Vgl. H. LENK/G. ROPOHL: Technik und Ethik (1993), S. 360ff.

Das VDI-Konzept steht in Einklang mit den vorhergehenden Ausführungen dieses Artikels, weil es den Eigenwert der Person und die damit eng verbundenen sozialen Werte unter den Bezeichnungen "Persönlichkeitsentfaltung" und "Gesellschaftsqualität" an die oberste Stelle der Wertehierarchie stellt und diese beiden Werte zugleich als Zusammenfassung der aus den Menschenrechten entspringenden Werte gelten können. Darüber hinaus lässt sich das VDI-Konzept über die Werte Wirtschaftlichkeit, Funktionsfähigkeit und Umweltqualität gut mit den in Kap. 1.2.4 aufgeführten korporativ-sozialen Werten wie Kundenbindung, Qualität und Innovationsstärke verbinden und mit den ebendort aufgelisteten human-sozialen Werten ergänzen. Human-soziale Werte wie Ehrlichkeit, Zuverlässigkeit und Vertrauen bilden, da ihr Vorhandensein eine Voraussetzung erfolgreicher zwischenmenschlicher Kooperation ist, das unabdingbare Fundament für die Verwirklichung der acht im VDI-Konzept enthaltenen Werte.

Die dem Management als Maßstab dienende Wertehierarchie sollte fortlaufend mit den wichtigsten Werten ergänzt werden, die durch die im Unternehmen jeweils anstehenden Entscheidungen beeinflusst werden, denn Wertesysteme können in der unternehmerischen Praxis umso mehr eine handlungsleitende Funktion erfüllen und umgesetzt werden, je besser sie operationalisiert, d.h. konkretisiert und auf die verschiedenen Ebenen und Prozesse im Unternehmen sowie auf die verschiedenen Aktivitäten des Unternehmens in seinem Umfeld bezogen sind.

3 Schlussbemerkungen zur Umsetzung wertebasierter Normen

Bezüglich der Art und Weise der Umsetzung rechtlicher und moralischer Normen durch die Unternehmensführung wird üblicherweise zwischen zwei Ansätzen unterschieden: dem Compliance-Ansatz und dem Integritäts-Ansatz. Während der Compliance-Ansatz Regelverstöße mittels materieller Anreize und der Einschränkung von Handlungsspielräumen durch strenge Vorschriften, Kontrollen und Strafen zu verhindern sucht, zielt der Integritäts-Ansatz darauf ab, die Eigenverantwortung und das Wertebewusstsein von Mitarbeitern zu stärken und sie so zur Beförderung des sozial Erwünschten um seiner selbst willen zu motivieren. Der Compliance-Ansatz geht also den Weg der extrinsischen Motivation, während der Integritäts-Ansatz auch der intrinsischen Motivation eine bedeutende Rolle zuspricht. Teinerseits muss

³⁶ Vgl. B. Kustermann/H. Steinmann: Unternehmensethik (2009), S. 211ff.

die Unternehmensführung immer Compliance-Maßnahmen einsetzen, weil damit schwere Regelverstöße und dauerhaftes parasitäres Verhalten verhindert werden. Andererseits darf das Management die intrinsische Motivation der Mitarbeiter nicht vernachlässigen, weil nur diese Motivation in der Lage ist, über obligatorische Grundwerte wie Pünktlichkeit und Genauigkeit hinaus auch moralische Werte wie Ehrlichkeit und Vertrauen hervorzubringen, die zum individuellen und sozialen Wohlbefinden der Menschen sowie zumeist auch zum langfristigen ökonomischen Erfolg des Unternehmens unabdingbar sind.³⁸

Die Bedeutung einer intrinsischen Motivation in Verbindung mit moralischen Werten wird auch durch ein Experiment belegt, bei dem Arbeitnehmer entweder einer auf Strafe und Belohnung basierenden Führung oder einer auf Vertrauen basierenden Führung ausgesetzt wurden.³⁹ Im ersten Fall wurden Arbeitnehmer, die beim Faulenzen erwischt wurden, bestraft oder die fleißigen Arbeitnehmer belohnt, während im zweiten Fall den Arbeitnehmern ein fester Lohn angeboten wurde und es ihnen freistand, eine diesem Lohn entsprechende Leistung zu erbringen oder nicht. Das Ergebnis des Experiments war, dass jene Arbeitnehmer, die von ihrem Arbeitgeber Vertrauen erfuhren, eine signifikant höhere Arbeitsleistung erbrachten als die übrigen Arbeitnehmer, weil sie das Vertrauen offenbar für wertvoll hielten und intrinsisch motiviert waren, diesen Wert zu erhalten.

Die intrinsische Motivation ist aber nicht nur für Mitarbeiter, sondern auch für das Management selbst von zentraler Bedeutung: Ein wirklich wertebewusstes und dialogorientiertes Führungsverhalten ist durch die Einsicht motiviert, dass es sich um das ethisch richtige Verhalten handelt. Deshalb sollte sich das Management in jedem Fall durch einen ethisch fundierten Wertemaßstab leiten lassen, unabhängig davon, ob es sich finanziell auszahlt oder nicht.

Zusammenfassung

JOÓB, MARK: Ethische Werteorientierung in Unternehmen. ETHICA 24 (2016) 2, 99-117

Das Sinndefizit der konventionellen Wirtschaftswissenschaft, Wertekonflikte zwi-

Summary

JOÓB, MARK: Ethical value-orientation within corporations. ETHICA 24 (2016) 2, 99-117

The conventional economics' deficit of meaning, conflicts of values between corpo-

³⁷ Vgl. zur Unterscheidung zwischen extrinsischer und intrinsischer Motivation: G. Wiswede: Wirtschaftspsychologie (2007), S. 211ff.

³⁸ Dies zeigen z.B. die Erfahrungen bei der Firma Levi Strauss & Co., vgl. B. Kustermann/H. Steinmann: Unternehmensethik (2009), S. 224ff.

³⁹ Vgl. M. Schramm: Die menschliche Natur (2015), S. 116ff.

schen Unternehmen und gesellschaftlichen Anspruchsgruppen sowie die Orientierungslosigkeit vieler Manager erfordern eine Rückbesinnung auf moralische Werte im unternehmerischen Kontext. Der vorliegende Beitrag deckt die zentralen Eigenschaften moralischer Werte auf und hebt die moralische Dimension ökonomischer Werte hervor. Danach wird vom Eigenwert der Person ausgehend auf der Grundlage menschlicher Bedürfnisse ein hierarchisches Wertesystem skizziert und die Bedeutung einer intrinsischen Motivation von Mitarbeitern und Führungskräften bei der Verwirklichung moralischer Werte in Unternehmen betont.

Intrinsische Motivation Unternehmensethik Unternehmensführung Werte, moralische Werteorientierung Wirtschaftsethik rations and stakeholders and the disorientation of many managers make it necessary to recollect moral values with regard to corporations. The article reveals the central characteristics of moral values and underlines the moral dimension of economic values. Then, starting from the intrinsic value of persons, it sketches out a hierarchic system of values on the basis of human needs and emphasizes the importance of an intrinsic motivation of employees and executives for the realization of moral values within corporations.

Business ethics intrinsic motivation management moral values value orientation

Literatur

ALBERT, ERNEST: Zur Konzeption des Wertebegriffs in den Sozialwissenschaften, in: Sociology in Switzerland: Contributions to General Sociological Theory. Online Publications: Zürich, April 2008, http://socio.ch/general/t_albert1.pdf

Anzenbacher, Arno: Einführung in die Ethik. Düsseldorf: Patmos, 1992.

BECHMANN, ARNIM/HARTLIK, JOACHIM: Die Bewertung zur Umweltverträglichkeitsprüfung – ein methodischer Leitfaden. Barsinghausen: Verlag Edition Zukunft, 2004.

BLEICHER, KNUT: Unternehmensphilosophie: Visionen und Missionen eines normativen Managements, in: Wilhelm Korff et al. (Hrsg.): Handbuch der Wirtschaftsethik, Bd. 3 (2009), S. 165–187.

Dyllick, Thomas/Probst, Gilbert: Lebensgrundlagen und Werthaltungen im Wandel, in: Hans Siegwart/Gilbert Probst (Hrsg.): Mitarbeiterführung und gesellschaftlicher Wandel: die kritische Gesellschaft und ihre Konsequenzen für die Mitarbeiterführung. Bern/Stuttgart: Haupt Verlag, 1983, S. 17–48.

FRIEDMAN, MILTON: The social responsibility of business is to increase its profits. *The New York Times Magazine*, 13.9.1970, S. 32–33, 124, 126.

Habisch, André: Sozialkapital, in: Wilhelm Korff et al. (Hrsg.): Handbuch der Wirtschaftsethik, Bd. 4 (2009), S. 472–509.

HAEFFNER, GERD: Philosophische Anthropologie. Stuttgart: Kohlhammer, 2000.

Höffe, Offred: Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1987.

Industrie- und Handelskammer Region Stuttgart: Ehrlich währt am längsten. Umfrage zum Werteverständnis bei Führungskräften in der Region Stuttgart. Stuttgart: IHK, 2007.

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

- Der Mensch als Subjekt von Freiheit und Verantwortung. ETHICA Wissenschaft und Verantwortung 20 (2012) 3, 195-214.
- Grundlagen einer neuen Wirtschaftsethik und die Notwendigkeit einer Geldreform. Norderstedt: Books on Demand, 2014.

KANT, IMMANUEL: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785). Wiesbaden: Insel Verlag, Werkausgabe Bd. 4 (1956), S. 9-102.

KNOLL, LEONHARD/WENGER, EKKEHART: Shareholder Value, in: Wilhelm Korff et al. (Hrsg.): Handbuch der Wirtschaftsethik, Bd. 4 (2009), S. 433-454.

KORFF, WILHELM et al. (Hrsg.): Handbuch der Wirtschaftsethik, Bd. 1-4. Berlin: Berlin University Press, 2009.

Kreikebaum, Hartmut: Arbeit – Zukunft der Arbeitsgesellschaft, in: Wilhelm Korff et al. (Hrsg.): Handbuch der Wirtschaftsethik, Bd. 4 (2009), S. 48-68.

KUSTERMANN, BRIGITTE/STEINMANN, HORST: Unternehmensethik und Management: Überlegungen zur Integration der Unternehmensethik in den Managementprozess, in: Wilhelm Korff et al. (Hrsg.): Handbuch der Wirtschaftsethik, Bd. 3 (2009), S. 210-231.

Lenk, Hans/Ropohl, Günter (Hrsg.): Technik und Ethik. Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1993.

SACCONI, LORENZO et al.: Developing a CSR Framework to integrate Q-RES and other social and ethical standards, Final Report, December 2003. Castellanza: CELE - Centre for Ethics, Law & Economics, 2003.

SCHRAMM, MICHAEL: Die menschliche Natur "schubsen": Moralökonomisches Anreizmanagement in der Behavorial Business Ethics, in: Reinhard Neck (Hrsg.): Wirtschaftsethische Perspektiven X. Berlin: Duncker & Humblot, 2015, S. 95-128.

ULRICH, PETER: Die Großunternehmung als quasi-öffentliche Institution. Eine politische Theorie der Unternehmung. Stuttgart: C.E. Poeschel Verlag, 1977.

- Integrative Wirtschaftsethik. Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie. Bern/ Stuttgart/Wien: Haupt Verlag, 2008.
- Führungsethik, in: Wilhelm Korff et al. (Hrsg.): Handbuch der Wirtschaftsethik, Bd. 3 (2009), S. 230-248.

Verein Deutscher Ingenieure (VDI): Richtlinie VDI 3780, Technikbewertung: Begriffe und Grundlagen. Deutschland: VDI, 1991.

Wertekommission: Letztlich machen Werte Strategien wirksam, Studie über wertegetriebene Unternehmen in Europa. Bonn: Initiative Werte Bewusste Führung e.V., 2007.

WETTSTEIN, FLORIAN: Multinational Corporations and Global Justice. Human Rights Obligations of a Quasi-Governmental Institution. Stanford: Stanford Business Books, 2009. WISWEDE, GÜNTER: Einführung in die Wirtschaftspsychologie. München/Basel: Ernst

Reinhardt Verlag, 2007.

Zentrum für Wirtschaftsethik: Leitfaden zum WerteManagementSystem. Berlin: Deutsches Netzwerk Wirtschaftsethik - EBEN Deutschland e.V, 2007.

> Prof. Dr. Mark Joób, Westungarische Universität. Fakultät für Wirtschaftswissenschaften, Institut für Volkswirtschaft und Methodologie. Erzsébet u. 9., H-9400 Sopron

> > mark@joob.org

INFORMATIONSSPLITTER

Patientenwohl als Maßstab für das Krankenhaus

In seiner am 5. April 2016 veröffentlichten Stellungnahme präsentierte der *Deutsche Ethikrat* Empfehlungen für eine am Patientenwohl orientierte Ausgestaltung der Krankenhausversorgung, die seit Jahrzehnten Gegenstand kontroverser politischer Debatten ist. Diese entzünden sich z.B. an der allgemeinen Kostenentwicklung im Gesundheitswesen, an medizinischen Innovationen, an einer veränderten Erwartungshaltung der Patienten, an der demografischen Entwicklung usw.

Laut Ethikrat sind für das Patientenwohl drei Kriterien bestimmend: die selbstbestimmungsermöglichende Sorge für den Patienten, gute Behandlungsqualität, Zugangs- und Verteilungsgerechtigkeit. Dadurch ergeben sich wiederum unterschiedliche Konfliktfelder, etwa in der Kommunikation zwischen Arzt und Patient, zwischen Pflegenden und Patient bzw. Therapeut und Patient. Bei bestimmten Patientengruppen erweist es sich zudem als immer schwieriger, eine gerechte Verteilung der Ressourcen sicherzustellen. Davon betroffen sind vor allem Kinder und Jugendliche, hochbetagte Patienten, solche mit geriatrietypischen Erkrankungen, mit Demenz oder Behinderung sowie Patienten mit Migrationshintergrund.

Der Deutsche Ethikrat hat in diesem Zusammenhang 29 Empfehlungen vorgelegt, die das Patientenwohl in der Krankenhausversorgung gewährleisten sollen. Diese beinhalten u.a. die Förderung der kommunikativen und interkulturellen Kompetenz aller im Krankenhaus Tätigen, was durch Aus-, Fort- und Weiterbildungsangebote sichergestellt werden soll. Weiters soll die Pflege im Krankenhaus nachhaltig verbessert bzw. für eine personale Kontinuität in der Pflege der Patienten gesorgt werden. Weitere Maßnahmen zur Schaffung qualitätssichernder Strukturen betreffen die Einrichtung multidisziplinärer Zentren, die barrierefreie Gestaltung von Krankenhäusern, den Zugang zu einer zusätzlichen Assistenzpflege für Menschen mit Behinderung, die Förderung demenzsensibler Versorgungsstrukturen, die Entkoppelung der Kindermedizin vom DRG-Abrechnungssystem (DRG = Diagnosis Related Groups), die Entwicklung transparenter Kriterien für eine primär am Patientenwohl ausgerichtete Krankenhausplanung usw.

Der vollständige Text der Stellungnahme des Deutschen Ethikrates findet sich unter:

http://www.ethikrat.org/dateien/pdf/stellungnahme-patienten-wohl-als-ethischer-massstab-fuer-das-krankenhaus.pdf

HEIKE KÄMPF

FREMDEN BEGEGNEN.

Zur ethischen Bedeutung des Taktgefühls¹

Prof. Dr. Heike Kämpf, Studium der Philosophie, Ethnologie und Neueren Geschichte an der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster, lehrt Philosophie an der Technischen Universität Darmstadt und ist in eigener Beratungspraxis in Chemnitz tätig.

"Takt erfordert vor allem Phantasie."
(Christian Morgenstern)

Die Begriffe Takt und Taktgefühl sind in den letzten Jahren weitgehend aus der ethischen Diskussion verschwunden. Vielleicht sind diese Begriffe zu sehr mit reinen Höflichkeitsfloskeln und nichtssagenden Umgangsformen in Verbindung gebracht worden, so dass ihre erhebliche ethische Relevanz aus dem Blick geraten ist. Aber nicht nur in der theoretischen Diskussion scheint der Takt marginalisiert worden zu sein. Auch als Umgangsphänomen scheint er im Verschwinden begriffen, insofern er vielleicht als bloß oberflächlicher Umgang abgewertet wurde. Daraus folgt nicht zuletzt der tiefgreifende Verlust von Möglichkeiten, innerhalb einer Gesellschaft öffentliche Räume zu konstituieren, in denen sich Fremde als Fremde begegnen können.

Es ist sicher kein Zufall, dass beispielsweise Helmuth Plessner in dem Moment, als Ideen der Gemeinschaft in Deutschland ihre politischen Konsequenzen, nämlich den Ausschluss alles "Fremden", entfalteten, den Takt stark machte: Er betonte, dass Takt und Taktgefühl unverzichtbar sind, "wenn Menschen unverbunden, ohne Kontakt der Sache oder des Blutes, miteinander auskommen wollen". Er bezeichnet den sozialen Radikalismus seiner Zeit auch als "Ethik der Taktlosigkeit", die jedes Gespür für den Wert des Anderen, für angemessene Distanz und die den Respekt vor der Differenz verloren hat. Und RICHARD SENNETT hat herausgestellt, wie durch die Entstehung des städ-

¹ Der Aufsatz beruht auf meinem Vortrag in der Vortragsreihe "Gastlichkeit. Über den Umgang mit Anderen" im Rahmen des Studium Generale der Universität Mainz im WS 2014/15.

² H. PLESSNER: Grenzen der Gemeinschaft, Ges. Schriften Bd. V. (1981), S. 97; vgl. zu Plessners Taktbegriff S. 94ff. (Zur Logik des Takts im Medium unbestimmter Öffentlichkeit).

tischen Lebens im 18. Jahrhundert neue, durch das Taktgefühl improvisierte Verhaltensformen notwendig wurden, die das öffentliche Leben begründeten, indem sie die neuartige Begegnung zwischen Fremden organisierten.

Vielleicht können wir heute wieder erleben, wie sich öffentliche Räume schließen, wie städtisches Leben provinzialisiert wird, wie Möglichkeiten der Begegnung einander fremder Menschen von der Forderung nach Gleichförmigkeit verstellt werden und der Wille, miteinander auszukommen, schwindet.

Im Folgenden soll an die ethische Relevanz des taktvollen Umgangs und des Taktgefühls erinnert werden. Der Takt, so ist zu verdeutlichen, konstituiert öffentliche Räume der Begegnung Fremder, und eine Besinnung auf Takt und Taktgefühl kann einen eminent wichtigen Beitrag zu einer Ethik der Anerkennung und des respektvollen Umgangs miteinander leisten.

1. Annäherungen an den Takt und das Taktgefühl

Was lässt sich nun unter Takt und Taktgefühl verstehen? Was zeichnet taktvolles Verhalten aus? Mit der Klärung dieser Phänomene und durch eine begriffliche Annäherung an diese entfaltet sich die spezifische Ethik des Takts.
Daher geht es nicht darum, diese Phänomene zu definieren, was auch kaum
möglich ist, sondern darum, zunächst eine begriffliche Annäherung an sie zu
versuchen, um dann den Spuren ihrer Thematisierung in Soziologie und Philosophie zu folgen.

Annäherungsweise lässt sich zunächst sagen, dass das Taktgefühl ein Gespür für ein Verhalten bezeichnet, das dem Gegenüber angemessen ist. Es ist ein Gefühl für die Bedürfnisse des Anderen im gesellschaftlichen Umgang. Taktvolles Verhalten bezeichnet das Verhalten, das aus diesem spezifischen Gespür für den Anderen folgt. Derjenige verhält sich taktvoll, der auf den anderen zugeht, ohne ihn zu bedrängen. Taktvolles Verhalten ist ein Verhalten, das sich am Anderen orientiert und insofern in gewisser Weise ein selbstloses Verhalten ist. Und es setzt eine Empfänglichkeit für Andere, für die Bedürfnisse Anderer, voraus. Insofern sind Takt und Taktgefühl ethische Phänomene und in diesem Sinne hat auch Hans-Georg Gadamer den Takt als "sittliches Umgangsphänomen" bezeichnet.

In seinem Buch Wahrheit und Methode gibt es eine kurze, aber sehr aufschlussreiche Passage zum Takt, die wie folgt lautet:

"Wir verstehen unter Takt eine bestimmte Empfindlichkeit und Empfindungsfähigkeit für Situationen und das Verhalten in ihnen, für die wir kein Wissen aus allgemeinen Prinzipien besitzen. Daher gehört Unausdrücklichkeit und Unausdrückbarkeit dem Takt wesentlich zu."3

Und, so GADAMER weiter, Takt verhilft "dazu, Abstand zu halten. Er vermeidet das Anstößige, das Zunahetreten und die Verletzung der Intimsphäre der Person"4.

Durch dieses Zitat wird zweierlei deutlich: Takt beruht auf einer Art implizitem, unausdrücklichem Wissen, wie sich mit KARL POLANYI sagen lässt. d.h. es ist kein Wissen, das explizit oder vollständig explizierbar ist. Es beruht auch nicht auf einer Art Regelwissen um soziale Konventionen. Es lässt sich vielmehr sagen, dass es eine Art sozialen Sinn bezeichnet, der dort erforderlich wird, wo Konventionen versagen. Takt und Taktgefühl sind dort notwendig, wo es keine Regeln gibt, die das Verhalten orientieren. Als solches lässt sich taktvolles Verhalten nicht lehren, sondern es lässt sich nur üben, d.h. im Umgang mit Anderen erlernen.5

Es lässt sich also sagen, dass taktvolles Verhalten eine Art improvisiertes Verhalten ist. Es wird vor allem bei informellen Begegnungen wichtig, wo kein allgemeines Wissen um Umgangsformen vorhanden ist. Hier ermöglicht das Taktgefühl den Umgang mit dem Anderen, der als respektvoll zu kennzeichnen ist. Und dies ist schon der zweite bei GADAMER angesprochene Aspekt des Takts: Die durch das Taktgefühl improvisierten Verhaltensweisen zeichnen sich gewissermaßen durch den angemessenen Abstand im Umgang mit dem Anderen aus: Takt verhilft dazu, Abstand zu halten, wie GADAMER schreibt, aber ohne dem Anderen gewissermaßen zu fern zu bleiben. Taktvolles Verhalten lässt den Anderen im sozialen Feld sichtbar werden, ohne ihn bloßzustellen oder zu bedrängen. Takt verhilft zur Anerkennung des Anderen. ohne nach seiner Identität zu fragen.

Vielleicht wird hier schon deutlich, weshalb der Takt vor allem für die Begegnung von einander Fremden relevant wird: Zunächst kann man sagen, dass er die Begegnung Fremder im Sinne von einander Unbekannten ermöglicht: Denn erstens ermöglicht taktvolles Verhalten den Umgang mit dem Anderen jenseits der Vorgabe durch soziale Strukturen oder Konventionen, in die der Fremde eventuell nicht hineingehört bzw. die ihm gar nicht bekannt sind. Und

³ H.-G. GADAMER: Wahrheit und Methode (1990), S. 22.

Auch Gadamer betont, dass Takt nicht andemonstriert, sondern nur durch Umgang erworben wird. - H.-G. Gadamer: Wahrheit und Methode. Ergänzungen (1993), S. 40.

zweitens beruht diese spezifische, durch den Takt organisierte informelle Begegnung auch nicht auf intimer Kenntnis des Anderen, wie es etwa beim familiären oder freundschaftlichen Umgang mit dem Anderen der Fall ist. Deshalb findet taktvolles Verhalten gewissermaßen die rechte Mitte zwischen Nähe und Distanz.

2. Annäherungen an eine Ethik des Takts im öffentlichen Raum

Aus dem bisher Gesagten ist vielleicht schon hervorgegangen, dass dem Taktgefühl eine Ethik der Anerkennung inhärent ist, die Raum für den respektvollen Umgang von einander Fremden schafft.

Eine Ethik, die auf dem Taktgefühl beruht, ist sicherlich eher randständig und hat nicht so viel Beachtung gefunden wie etwa das Mitleid als ein Gefühl, welches moralisches Verhalten leitet. So ist Schopenhauers Mitleidsethik weithin bekannt. Das Taktgefühl erscheint demgegenüber eher unscheinbar. Aber es hat vor allem da seinen Ort, wo weder gesellschaftliche Regeln noch persönliche Vertrautheit die Begegnungen organisieren und leiten. Auch auf persönliche Gefühle wie Sympathie oder Nächstenliebe oder Mitleid ist der taktvolle Umgang mit dem Anderen gerade nicht verwiesen. Das Taktgefühl ist weniger ein Gefühl, wie die anderen genannten, sondern vielmehr eine Art sozialer Sinn, ein spezifisches Gespür für die Bedürfnisse und Grenzen des Anderen.

Und gerade in dieser Unabhängigkeit von sozialen Gepflogenheiten, moralischen Regeln und privaten Gefühlen schaffen Taktgefühl und Takt öffentliche Räume. Denn Öffentlichkeit lässt sich als Horizont der Begegnung einander fremder Menschen verstehen, die miteinander auskommen wollen, ohne voneinander eine gemeinsame Identität zu verlangen. Die Unterscheidung von Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit wird hier unterlaufen: Ich muss nicht wissen, wer du bist, um dich mit Respekt zu behandeln. Und Öffentlichkeit beruht notwendigerweise (wie sich in Anlehnung an Hannah Arendt sagen lässt) auf Pluralität, Vielfalt und Diversität. Jeder Versuch der Normierung und Auslöschung der Differenz vernichtet Öffentlichkeit, die gerade in der respektvollen Begegnung einander Unbekannter und Fremder entsteht.

Diese besondere ethische Relevanz von Takt und Taktgefühl zusammen mit deren Öffentlichkeit konstituierenden Dimension wird besonders in jenen Momenten sichtbar, in denen öffentliche Begegnungsräume durch die Ideen von Gemeinschaft, völkischer Identität, oder der Idee des besonderen Werts der Intimität verschwinden. So hat vor allem Helmuth Plessner vor dem Hinter-

grund der Naziideologie, den Ideologien von Blut und Boden und völkischer, rassisistischer Gemeinschaft, den Takt als ethisches Phänomen gewürdigt. Was vielleicht auf den ersten Blick als oberflächliches Verhalten diskreditiert werden könnte, kann mit Blick auf sein Gegenteil in seinem spezifischen Wert für ein respektvolles Miteinander vielfältiger Identitäten sichtbar werden.

Ich möchte nun diesen Gedanken der ethischen und öffentlichkeitskonstituierenden Dimension des Takts und des Taktgefühls entlang der Überlegungen von Georg Simmel, Richard Sennett und Helmuth Plessner entfalten und konkretisieren.

2.1 Der Takt und das Recht des Anderen bei Georg Simmel

Zunächst zu den Ausführungen des Philosophen und Soziologen GEORG SIMMEL: Bei ihm tauchen Überlegungen zum Takt in seiner Schrift "Grundfragen der Soziologie" (1917) im Zusammenhang mit seinen Untersuchungen der verschiedenen Formen der Gesellschaft auf.

In Simmels Ausführungen kommt das Taktgefühl dort ins Spiel, wo eine besondere, von ihm auch als "merkwürdig" charakterisierte Form der Gesellschaft gegeben ist, nämlich das "gesellige Zusammensein". Die Geselligkeit oder die gesellige Gesellschaft zeichnet sich demnach vor anderen Formen des Zusammenseins durch drei Merkmale aus: Die gesellige Gesellschaft wird weder von gemeinsamen Interessen zusammengehalten noch von äußeren Regeln reglementiert. Darüber hinaus dient das gesellige Beisammensein auch nicht dem persönlichen Vorteil oder der Verfolgung egoistischer Ziele. Dennoch ist hier nicht nur ein unverbundener Haufen von Menschen zusammen, sondern es entsteht ein unverbindlicher Begegnungsraum. Dabei fallen gewissermaßen objektive und subjektive Bedingungs- und Gestaltungsfaktoren des Zusammenseins weg. Es bleibt der Augenblick selbst, das gesellige Zusammensein, die Begegnung, die gewissermaßen Selbstzweck ist. Es geht nicht darum, über das momentane gemeinsame Beisammensein hinaus gemeinsam etwas zu erreichen, persönliche Ziele zu verwirklichen oder Ähnliches. Diese besonderen Begegnungen werden allein durch das Taktgefühl geleitet. Als Organisationsinstrument dieser spezifischen, demokratischen Geselligkeit erscheint also der Takt bei SıммеL. Dort, wo alle inneren und äußeren Regularien entfallen und nur das gesellige Zusammensein selbst zählt und zum Selbstzweck wird, da wird das Taktgefühl besonders bedeutsam, weil dies allein das Verhalten des Einzelnen orientiert, indem es die Egozentrik in ihre Schranken weist und den Blick auf die Anderen freigibt. SIMMEL schreibt dazu:

"Darum ist in der Gesellschaft das Taktgefühl von so besonderer Bedeutung, weil dies die Selbstregulierung des Individuums in seinem persönlichen Verhältnis zu anderen leitet, wo keine äußeren oder unmittelbar egoistischen Interessen das Regulativ übernehmen."

Das gesellige Verhalten wird also weder durch äußere Bedingungen angeleitet noch am eigenen Vorteil orientiert. Es ist nicht als taktisches Verhalten zu verstehen, sondern es ist am Bedürfnis des Anderen orientiert. Durch diese Orientierung weist das Taktgefühl auch die Selbstdarstellung sowie den bloßen Ausbruch von Emotionen in ihre Schranken.

Daher bezeichnet SIMMEL es als taktlos, "bloß persönliche Stimmung und Verstimmung ... etc. in die Geselligkeit einzubringen". Diese dienen nur der Befriedigung der Eitelkeit und der Selbstdarstellung und stehen dem freien Wechselspiel der Begegnung entgegen. Insofern steht im taktvollen Verhalten nicht das Selbst, sondern das Recht des Anderen im Vordergrund. Und so schreibt SIMMEL schließlich:

"Vielleicht ist es die spezifische Leistung des Takts, den individuellen Impulsivitäten, Betonungen des Ich, geistigen und äußeren Ansprüchen die Grenze zu ziehen, die das Recht des Anderen fordert."

Deutlicher lässt sich kaum ausdrücken, dass das taktvolle Verhalten das Recht des Anderen respektiert, was bedeutet, eigene Machtansprüche, Eigeninteressen und Stimmungen sowie äußere Bedingungen zugunsten des Anderen zu überschreiten. Der taktvolle Umgang zeichnet sich also dadurch aus, dass ich meine *Bedürfnisse* (etwa nach Dominanz, nach Ausdruck meiner Gefühle oder nach Selbstdarstellung) und meine *Interessen* nicht auf Kosten des Anderen auslebe. D.h., das Taktgefühl steht der Instrumentalisierung des Anderen entgegen und ist gewissermaßen an der Kantischen Maxime orientiert, den Anderen niemals nur als Mittel, sondern als Zweck an sich selbst zu verstehen und zu behandeln.

Darüber hinaus lässt sich mit SIMMEL auch von der "demokratischen Struktur aller Geselligkeit" sprechen, in der alle die gleichen Rechte haben und von gleichem Wert sind. Im Anschluss an KANT macht SIMMEL deutlich, dass der Takt als demokratisches Prinzip gelten kann: "Kant hat es als Prinzip des

⁶ G. SIMMEL: Grundfragen der Soziologie (1917), S. 57.

⁷ Ebd., S. 58.

⁸ Ebd., S. 57.

Rechts aufgestellt, dass ein jeder dasjenige Maß an Freiheit haben solle, das mit der Freiheit eines jeden anderen zusammen bestehen kann."9

SIMMEL bezeichnet diese "Welt der Geselligkeit" daher auch als die einzige, in der "eine Demokratie der Gleichberechtigten ohne Reibung möglich ist"¹⁰. Zugleich aber betont er auch, dass es sich hierbei um eine gewissermaßen ideale, nicht auf Dauer zu stellende Gesellschaftsform handelt. Es wurde schon in seinen einleitenden Gedanken deutlich, dass es bei der Geselligkeit um eine eher flüchtige Welt, um ein auf den Moment abgestelltes Beisammensein geht. Sachzwänge, gesellschaftlicher Status und andere Bedingtheiten lassen sich aber nach SIMMEL auf Dauer kaum ausblenden.

Die reine Geselligkeit (im Sinne SIMMELS) organisiert, so könnte man vielleicht sagen, die verbindlich-unverbindliche Begegnung zwischen Fremden, die nur auf den Moment abgestellt ist, und die im Medium einer unbestimmten Öffentlichkeit stattfindet. Denn, dass dieses Verhalten, das nicht auf gemeinsamen Verhaltenscodes oder intimer persönlicher Kenntnis beruht, vor allem da notwendig wird, wo sich Fremde begegnen, liegt auf der Hand. Und hier ist das Taktgefühl die Grundlage, auf der das taktvolle Verhalten improvisiert wird, das wiederum die Begegnungen organisiert.

Während der Takt in den anderen Fällen zweifellos als ethisches Korrektiv notwendig wird, bildet er hier das Zentrum der Improvisation.

Beim Versuch, dieses gesellige Beisammensein, wo die Begegnungen gewissermaßen Selbstzweck sind, zu formalisieren, gerinnt es zu leeren Verhaltensfloskeln und Etiketten. In der Formalisierung wird der ethische Sinn taktvollen Verhaltens verspielt und gewissermaßen ein neuer Ausschlussmechanismus geschaffen, insofern hier der Fremde, der mit der jeweiligen Etikette nicht vertraut ist, nicht zugelassen ist. So etwa bei höfischen Etiketten oder anderen Benimmregeln, die den "guten Ton" bestimmen. Diese Formalisierung des taktvollen Umgangs verspielt die demokratische Idee und leitet nicht länger die Begegnung Fremder, sondern bleibt auf geschichtlich konstruierte Gleichheit verwiesen und auf einen sozialen Stand (eine Klasse, eine Gesellschaftsschicht o.Ä.) oder eine Kultur begrenzt.

Taktvolles Verhalten bleibt also notwendigerweise auf Phantasie, d.h. auf freie Improvisation auf der Grundlage des Taktgefühls verwiesen.

⁹ Ebd., S. 59.

¹⁰ Ebd. 60.

2.2 Takt als Bereitschaft, andere nach ihrem Maßstab und nicht nach dem eigenen zu messen (Helmuth Plessner)

Auf die besondere ethische und demokratische Leistung des Takts hat in einzigartiger Weise Helmuth Plessner aufmerksam gemacht und eben auch im Moment seines Verschwindens in Nazideutschland. Dem Verlust der Öffentlichkeit, der Tendenz zur Provinzialisierung bis hin zum Terror gegen den Fremden, die in der Idee der völkischen Gemeinschaft steckt, hält Plessner die Idee der Gesellschaft_entgegen, die in vielem an Simmels Idee der Geselligkeit erinnert.

PLESSNER, der das Aufkeimen und den Sieg des nationalsozialistischen Gemeinschaftsgedankens und des Ideals sog. rassischer Identität miterlebte, machte schon 1924 deutlich, dass Takt eine Möglichkeit bietet, "wenn Menschen unverbunden, ohne Kontakt der Sache oder des Blutes, miteinander auskommen wollen"¹¹. In diesem Sinne verteidigt er auch immer wieder (besonders in den 1950er Jahren, nachdem er aus dem erzwungenen Exil zurück in Deutschland war) die Idee der Öffentlichkeit gegen die Kritik der Selbstentfremdung und der Oberflächlichkeit. Er wendet sich gegen den Gedanken, das öffentliche Leben sei prinzipiell maskenhaft und durch Verstellung geprägt. Er macht in seiner Anthropologie deutlich, dass die Authentizitäts- und Innerlichkeitsvorstellungen fehlgehen. Vielmehr verwirklicht sich der Mensch erst durch die Entäußerung – er verliert sich nicht durch sie. Öffentlichkeit ist daher kein Ort der Entfremdung von sich, sondern vielmehr ein Ort der Selbstrealisierung.

Bei PLESSNER wird das ethische Motiv des Taktbegriffs besonders deutlich: Er zeigt, dass das Taktgefühl Begegnungsweisen improvisiert, die vom Anderen keine Rechenschaftsgabe verlangen, die keine Zugehörigkeit voraussetzen und die das Recht des Anderen achten: PLESSNER bezeichnet den Takt als spezifisches Vermögen, als Fähigkeit und als besondere Offenheit:

"Takt ist das Vermögen der Wahrnehmung unwägbarer Verschiedenheiten, die Fähigkeit, jene unübersetzbare Sprache der Erscheinungen zu begreifen, welche die Situationen, die Personen ohne Worte in ihrer Konstellation, in ihrem Benehmen, ihrer Physiognomie nach unergründlichen Symbolen des Lebens reden. Takt ist die Bereitschaft, auf diese feinsten Vibrationen der Umwelt anzusprechen, die willige Geöffnetheit, andere zu sehen und sich selbst dabei aus dem Blickfeld auszuschalten, andere nach ihrem Maßstab und nicht nach dem eigenen zu messen."12

¹¹ H. PLESSNER: Grenzen der Gemeinschaft, Ges. Schriften Bd. V. (19819, S. 97.

¹² Ebd., S. 107.

In diesem Zitat wird also die Fähigkeit, Differenz wahrzunehmen und angemessen auf sie zu reagieren, dem Takt zugeordnet. Und Plessner verdeutlicht auch, was schon herausgestellt wurde, nämlich dass der taktvolle Umgang sich am Recht des Anderen orientiert und den Menschen befähigt, von sich abzusehen.

Und so erscheint der Takt bei Plessner als "der ewig wache Respekt vor der anderen Seele und damit die erste und letzte Tugend des menschlichen Herzens"¹³. Hier macht auch Plessner die ethische Dimension des Takts explizit. Und er fährt fort:

"Aus dieser Fremd- und Selbstachtung der Individualität folgt das wichtigste Symptom des Takts: die Zartheit. Sie ist das einzige Mittel, den geselligen Verkehr möglich und angenehm zu gestalten, weil sie nie zu nahe noch auch zu ferne kommen lässt."¹⁴

Taktlos ist nach PLESSNER derjenige, der "seine Macht, seine Überlegenheit fühlen lässt, wer nach vorgefassten Meinungen, irgendwie zurechtgemachten Bildern andere Menschen behandelt und beurteilt"¹⁵.

Von hier aus lässt sich sagen, dass dieser Begegnungsraum nur ohne Machteinfluss, also ohne Einschüchterung, und unter Zurückhaltung von Vorurteilen und vorschnellen Identifikationen entstehen kann. Takt bedeutet auch, Stärke im Ertragen des Andersartigen zu beweisen und die Fähigkeit zu haben, mit Uneindeutigkeit umgehen zu können. Er befähigt uns gewissermaßen, uns jenseits eines Schwarz-Weiß-Denkens sicher und geduldig zu bewegen.

Dort, wo das Taktgefühl den Umgang mit Anderen leitet, können Ausgrenzungen und Anfeindungen durch eine Akzeptanz der Differenz überwunden werden, denn es wird keine Gleichheit als Voraussetzung des Respekts erwartet. Takt und Taktgefühl ermöglichen es, dass sich Fremde als Fremde begegnen und miteinander auskommen, ohne voreinander definieren zu müssen, wer sie sind. Taktgefühl bezeichnet die Bereitschaft, die Fremdheit des Anderen wahrzunehmen und zu akzeptieren. Takt bezeichnet einen Sinn für Differenz und die Fähigkeit, sich für Anderes offenzuhalten.

¹³ Ebd.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Ebd., S. 109.

2.3 Der Takt und die Entstehung des öffentlichen Lebens nach Richard Sennett

Nach dem bisher Gesagten ist zu vermuten, dass Takt und Taktgefühl vor allem dort besonders gefragt sein werden, wo improvisierte Verhaltensweisen im Umgang mit Anderen notwendig werden, weil die Wahrscheinlichkeit der Begegnung einander Fremder steigt. Das ist historisch gesehen der Fall, wo räumliche und ständische Ordnungen in Bewegung geraten, so im Europa des 18. Jahrhunderts Fall. Die Entstehung des öffentlichen Lebens in den Großstädten des beginnenden 18. Jahrhunderts erforderte, darauf hat Sennett hingewiesen, neue, zunächst improvisierte Begegnungsweisen. Denn die alten, am höfischen Leben orientierte Etikette sowie die alten Einteilungen in soziale Klassen und Gruppen, die gewohnten Rangordnungen, gerieten ins Wanken. Es wurden neue Verhaltensformen notwendig, die das öffentliche Leben ermöglichten, indem sie die Begegnung zwischen Fremden organisierten.

Es ist zu vermuten, dass hier vor allem Takt und Taktgefühl gefragt waren und als Grundlage des improvisierten Verhaltens dienten. Und so entstanden Verhaltensweisen, die von allen Beteiligten willkürlich als glaubhaft und angemessen akzeptiert wurden. Und Sennett zeigt, dass eine öffentliche Geografie im Entstehen ist, sobald solche Beziehungen Gestalt annehmen.

Wie beschreibt Sennett nun diese neuen Verhaltensweisen? Er schreibt dazu: "Diese Verhaltensformen wahren eine gewisse Distanz zu den persönlichen Verhältnissen des Einzelnen und zwingen die Menschen nicht, voreinander zu definieren, wer sie sind."¹⁶

In diesem Zitat wird deutlich, dass Sennett taktvolles Verhalten charakterisiert, auch wenn er diesen Begriff nicht verwendet. Dieses beschriebene Gespür für die Balance zwischen Nähe und Distanz zum Anderen zeichnet den Takt aus, wie bisher dargelegt wurde. Außerdem wird das angesprochene demokratische, integrative Prinzip des Takts in Sennetts Beschreibung der neu entstehenden Verhaltensweisen deutlich. Takt ermöglicht hier die Begegnung Fremder als einander Gleichwertiger, die auf wechselseitige Identifizierung und Festlegungen verzichten kann.

Im Rahmen der Herausbildung dieser öffentlichen Geografie sind Umgangsweisen gefragt, die hinreichend offen sind, um sich einander annähern zu können, die aber doch eine Distanz wahren, welche es mir und dem Anderen erlaubt, in der Begegnung undefinierbar zu bleiben. Denn der gesellige

¹⁶ R. Sennett: Verfall und Ende des öffentlichen Lebens (1983), S. 74.

Umgang dieser Art erfordert eben gerade nicht, dass sich der Andere in irgendeiner Weise qualifiziert oder ausweist, damit er akzeptiert wird. Anerkennung setzt dabei nicht die Identifikation des Anderen als Angehöriger einer Klasse, Gruppe etc. voraus. Und eben darum kann hier ein öffentliches Leben als friedliches und respektvolles Miteinander ganz vielfältiger und unterschiedlicher Menschen gelingen.

Auch für Sennett wird der Wert dieser spezifischen Öffentlichkeit als Begegnungsraum einander Fremder gewissermaßen erst in ihrem Verschwinden sichtbar: Er konstatiert den Verlust des öffentlichen Lebens und verfolgt dessen Verfall bis in die Gegenwart, indem er den Aufstieg der "Tyrannei der Intimität" nachzeichnet. Laut Sennett gilt der Umgang mit Fremden durch die Überbetonung des Werts der "Innerlichkeit" inzwischen allenfalls als "langweilig und unergiebig, wenn nicht gar als unheimlich"¹⁷. Der Aufstieg der Werte von Innerlichkeit, Authentizität und Intimität haben demnach das öffentliche Leben als bloß oberflächliches diskreditiert. Überspitzt lässt sich sagen, dass solche Begegnungen, in denen die Begegnenden einander nicht ihr Inneres offenbaren, als nicht authentisch und daher als belanglos gelten.

Vielleicht übertreibt Sennett hier, aber es lässt sich doch sagen, dass die ethische Dimension der sog. "Oberflächlichkeit" auch heute wieder neu zu entdecken ist. Die Abwertung des Umgangs mit Fremden ist auch deshalb so problematisch, weil die Ausprägung des Takts nicht zuletzt auf Übung im Umgang miteinander verwiesen ist und dort nicht geübt werden kann, wo es keine Öffentlichkeit im Sinne von Begegnungsräumen zwischen Fremden mehr gibt. Damit wächst auch das Unbehagen und vielleicht sogar die Angst im Umgang mit dem Fremden, so dass hier etwas entsteht, was man einen "Teufelskreis der Provinzialisierung" nennen könnte, einen Teufelskreis von Ausgrenzung und Rückzug, der öffentliche Begegnungsräume zerstört.

3. In Richtung auf eine allgemeine Ethik des Takts

Zuletzt möchte ich noch darauf eingehen, dass die die von Sennett kritisierte "Tyrannei der Intimität", nicht nur öffentliche Räume zerstört und Begegnungen zwischen Fremden verunmöglicht. Vielmehr ist Takt, als Vermögen, die rechte Nähe zu finden und das Zunahetreten zu vermeiden, auch in intimeren Begegnungen als ethisches Prinzip gefragt: Taktgefühl verhilft hier dazu, der uneinholbaren Fremdheit des Vertrauten gerecht zu werden, und erscheint

daher auch im Privaten (als Gegenbegriff des Öffentlichen) angemessen. Insofern lässt sich taktvolles Verhalten nicht auf öffentliche Räume reduzieren, so dass eine Art Doppelmoral entstünde. Wenn es darum geht, den Anderen zu erkennen und in seiner Einzigartigkeit zu verstehen, wie es bei intimeren privaten Begegnungen oft gefordert wird, ist auch die Grenze dieses Erkenntniswillens zu bedenken. Insofern kommt auch hier das Taktgefühl ins Spiel, das sich an den Grenzen der Rechenschaftsfähigkeit des Anderen orientiert.

Takt erscheint daher allgemein als Mittel, der ethischen Gewalt entgegenzuwirken, die Judith Butler im Umgang mit dem Anderen dann am Werke sieht, wenn ich ihn unerbittlich auffordere, zu sagen, wer er denn eigentlich ist. Selbst das durchaus ethisch motivierte Bemühen, den Anderen in seiner Einzigartigkeit sehen zu wollen, kann demnach in eine Form der Tyrannei, der Gewalt ausarten, wenn ich nicht verstehe, dass sich diese konstitutiv entzieht: Die Forderung nach narrativer Rechenschaftsgabe der eigenen Identität, die in der Frage "Wer bist du?" zum Ausdruck kommt, wird dann gewaltförmig, wenn ich nicht die Grenzen der narrativen Identität anerkenne. Zu strenge Forderungen nach Kohärenz der Erzählung werden als eine Form ethischer Gewaltausübung sichtbar, weil sich das erzählende Subjekt selbst nicht transparent ist und insofern auch gar nicht in der Lage ist, eine kohärente Geschichte von sich zu erzählen. Butler schildert diesen Versuch folgendermaßen:

"Ich versuche also, eine Geschichte über mich selbst zu beginnen, ich fange irgendwo an, setze eine Zeit fest, versuche eine Abfolge in Gang zu setzen, biete vielleicht Kausalverknüpfungen oder zumindest eine narrative Struktur an. [...] Mein Versuch, mich zusammenzufassen scheitert jedoch, und er scheitert notwendig, wenn das zu Beginn eingeführte "Ich", das als Erzählerstimme dient, gar nicht angeben kann, wie es zu einem "Ich" geworden ist, das sich selbst oder speziell diese Geschichte erzählen kann."¹⁸

Im Umgang mit anderen Menschen sind nach Butler schließlich die Tugenden Geduld, Bescheidenheit und Großzügigkeit gefragt. Dies sind letztlich Tugenden, die dem Taktgefühl inhärent sind, welches das Verhalten zu improvisieren hilft, das am Recht des Anderen orientiert ist und ihn anerkennen kann, ohne ihn zur Selbstoffenbarung zu zwingen. Insofern wirkt taktvolles Verhalten, wie oben ausgeführt, der Tyrannei der Intimität entgegen und schafft den Spielraum der Begegnung zwischen Menschen, die miteinander auskommen wollen.

¹⁸ J. Butler: Kritik der ethischen Gewalt (2007), S. 90.

Zusammenfassung

KÄMPF, HEIKE: Fremden begegnen: Zur ethischen Bedeutung des Taktgefühls. ETHICA 24 (2016) 2, 119–132

Der Begriff des Taktgefühls bezeichnet ein schwer fassbares Gespür für einen ethisch angemessenen Umgang mit Anderen. Auf der Grundlage des Taktgefühls werden taktvolle Verhaltensweisen improvisiert. Diese werden vor allem dort notwendig, wo das soziale Verhalten nicht durch explizite, allgemein bekannte Regeln oder persönliche Vertrautheit organisiert ist. Taktgefühl ist eine Art Sinn für die rechte Balance zwischen Nähe und Distanz in der Begegnung mit Anderen. Takt und Taktgefühl beruhen. wie sich in Anlehnung an Helmuth Plessner sagen lässt, auf der Offenheit für Differenz, und sie ermöglichen einen respektvollen Umgang miteinander. Insofern lässt sich von einer Ethik der Takts sprechen, die den Anderen nicht mit den eigenen Maßstäben misst, sondern ihm sein Anderssein zugesteht, ohne ihm dabei mit Gleichgültigkeit zu begegnen. Eine Renaissance des Takts scheint heute besonders notwendig, weil er eine Möglichkeit bietet, dass sich einander Fremde begegnen und miteinander auskommen können. D.h., der Takt konstituiert nicht zuletzt öffentliche Räume der Begegnung, die vor einer Provinzialisierung zu schützen sind.

Anerkennung
Gadamer, Hans-Georg
öffentliches Leben
Plessner, Helmuth
Recht des Anderen
Respekt
Sennett, Richard
Simmel, Georg
sozialer Sinn
Takt
Taktgefühl

Summary

KÄMPF, HEIKE: How to deal with strangers. The ethical significance of tact. ETHICA 24 (2016) 2, 119–132

A sense of tact means an elusive feeling of an ethically adequate dealing with others. On the basis of tact tactful behaviour is improvised. This is above all necessary if social behaviour is not organized by explicit and well known rules or personal closeness. The feeling of tact is a kind of sense for the right balance between nearness and distance when dealing with others. To speak with Helmuth Plessner, tact and the sense of tact are based on the openness to difference, and they make possible a respectful dealing with each other. Thus, one may speak of an ethics of tact which does not measure the other by one's own yardsticks but accepts his being different without treating him with indifference. Today, a renaissance of tact seems to be especially necessary because it offers a possibility for strangers dealing with each other and getting along with. This means that tact also constitutes public spaces for encounter that are to be protected against provincialisation.

Gadamer, Hans-Georg Plessner, Helmuth public life recognition respect right of the other Sennett, Richard sense of tact Simmel, Georg social sense tact

Literatur

BUTLER, JUDITH: Kritik der ethischen Gewalt. Erw. Ausgabe. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2007.

GADAMER, HANS-GEORG: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Ges. Werke, Bd. 1. Tübingen: Mohr Siebeck, 1990.

— Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register, Ges. Werke, Bd. 2. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993.

Kämpf, Heike: Helmuth Plessner. Eine Einführung. Düsseldorf: Parerga, 2001.

Sennett, Richard: Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität. Frankfurt a. M.: S. Fischer, 1983.

PLESSNER, HELMUTH: Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus, Ges. Schriften Bd. V. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981.

SIMMEL, GEORG: Grundfragen der Soziologie (Individuum und Gesellschaft). Berlin/Leipzig: Göschen, 1917.

Prof. Dr. Heike Kämpf, Kaßbergstr. 33; D-09112 Chemnitz Heike.Kaempf@t-online.de

PETER G. KIRCHSCHLÄGER

KONSUMACTORS – MEHR MACHT BEIM EINKAUF ALS AN DER URNE?*

Konsumethische Überlegungen zur Verantwortung beim Einkaufen

PD Dr. theol. lic. phil. Peter G. Kirchschläger, Visiting Fellow in Ethik an der Yale University, Forschungsmitarbeiter an der Theologischen Fakultät der Universität Luzern und Gastdozent an der Leuphana Universität Lüneburg; seit 2012 Privatdozent für Theologische Ethik mit Schwerpunkt Sozialethik an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz, seit 2013 Fellow am Raoul Wallenberg Institute of Human Rights and Humanitarian Law, Lund University, Schweden, und seit 2014 Research Fellow an der University of the Free State, Bloemfontein, Südafrika; 2011–2015 Lehrstuhlvertreter und 2013–2015 Forschungsdekan an der Theologischen Hochschule Chur; 2011–2015 Mitglied des Direktoriums des Schweizerischen Kompetenzzentrums für Menschenrechte (SKMR), 2013 Visiting Scholar an der University of Technology Sydney, Australien, und 2013–2014 Gastprofessor an der Faculty of Theology and Religious Studies an der Katholieke Universiteit Leuven, Belgien.

1 Einleitung

Auf Bono Vox, den Sänger der Rockband U2, geht das Statement zurück, dass jeder Kaufentscheid an der Kasse einen politischen Entscheid darstellt. Offensichtlich wird in diesem Artikel mit diesem Hinweis nicht das Ziel verfolgt, ein Argument mittels Autorität zu stützen, zumal ein Musiker nicht zwingend als Experte im Bereich der Konsumethik gilt. Vielmehr steckt in der Aussage ein Hinweis auf die politische und ethische Bedeutung von Konsum. Dies ist insofern interessant, als "der Begriff der Konsumentin oder des Konsumenten (...) kein Begriff der Ethik (ist), er bezeichnet zunächst eine ökonomische Rolle und ist insofern primär abhängig von ökonomischen Theorien und Realitäten".

Der Begriff "Konsum" geht auf die lateinischen Wörter "consumere" (verbrauchen, gebrauche, aufbrauchen) bzw. "consumptio" ("der Vorgang

Aus Gründen der Lesbarkeit wurde im vorliegenden Beitrag auf eine geschlechtsspezifische Differenzierung verzichtet. Entsprechende Begriffe gelten für beide Geschlechter.
 A. REICHOLD: Mitverantwortung (2008), S. 128.

des Verbrauches von knappen Gütern bzw. Leistungen zum Zweck der Befriedigung von Bedürfnissen der Wirtschaftssubjekte"2) und "consummare" (vervollkommnen, vollbringen) zurück.3 Beide grundlegenden Wortbedeutungen finden sich im Begriff "Konsum" wieder und beiden wohnt eine ethische Relevanz inne, die nach einer vertieften Auseinandersetzung verlangt. Beide Wortbedeutungen kamen im Zuge der Entstehung und Entwicklung der Konsumgesellschaft⁴ und in der ökonomischen Ideengeschichte⁵ an verschiedenen Punkten unterschiedlich zum Zug. Im Spannungsfeld zwischen diesen beiden begrifflichen Wurzeln erschließen sich auch die vielfältigen Facetten des Konsums, die über die rein ökonomische Bedeutung des Konsums als Quelle von Einkommen anderer Menschen, von Wohlstandssteigerung, als "Motor der Produktion"6 ... hinausgehen. Dazu zählen u.a. die kulturelle Bedeutung des Konsums,7 Konsum als Element des Lebensstils,8 Konsum als Erlebnis, Konsum als Teil des Selbstverständnisses, Konsum als Quelle des Glücks,11 Konsum als Kommunikationsmittel12 sowie die Möglichkeit einer Fehlorientierung des "Konsumismus"¹³ bzw. – in Abgrenzung von Konsum – die Möglichkeit von Konsumverzicht und Askese¹⁴.

"Konsum ist schon lange nicht mehr nur das Konsumieren von Waren. Menschen definieren sich zunehmend über das, was sie konsumieren. Nicht mehr allein, was man produziert und welcher Arbeit man nachgeht, sondern auch das, was man konsumiert und welchen 'lifestyle' man verfolgt, bestimmen die Identität des zeitgenössischen Wirtschaftsbürgers. Konsumentenstile werden zu Lebensstilen. Güter zu Definitionsknoten des Selbstentwurfs."¹⁵

Mit der Bezeichnung Konsumentscheidung als politischer Entscheid soll zum einen die Wahlmöglichkeit hervorgehoben werden, die dem Menschen gegeben ist: man kann sich für oder gegen ein Produkt aussprechen. ¹⁶ Eine sol-

```
<sup>2</sup> M. Streissler: Art. Konsum (<sup>2</sup>1980), Sp. 1500.
 <sup>3</sup> Vgl. U. Knobloch: Theorie und Ethik des Konsums (1994), S. 12.
 <sup>4</sup> Vgl. dazu ebd., S. 17-41.
 <sup>5</sup> Vgl. dazu ebd., S. 43-75.
 <sup>6</sup> A. Cortina: Ethik des Konsums (2006), S. 91.
 <sup>7</sup> Vgl. U. Knobloch: Theorie und Ethik des Konsums (1994), S. 64-70.
 <sup>8</sup> Vgl. ebd., S. 22-23.
 9 Vgl. M. DIETRICH: Einkaufen als Erlebnis (2014), S. 83-97.
10 Vgl. P. Koslowski: Aspekte des Selbst (2006), S. 23-33.
11 Vgl. M. BINSWANGER: Glück im Konsum? (2014), S. 55-75.
12 Vgl. U. Knobloch: Theorie und Ethik des Konsums (1994), S. 124-128.
<sup>13</sup> Vgl. K.-G. Michel: Konsumethik in der Wohlstandsgesellschaft (1997), S. 19–22; vgl. dazu
P. ETKINS: A sustainable consumer society (1991), S. 243-258.
<sup>14</sup> Vgl. K.-G. Michel: Konsumethik in der Wohlstandsgesellschaft (1997), S. 160-165.
15 P. Koslowski/B. P. Priddat: Die konsumistische Revolution (2006), S. 7.
<sup>16</sup> Vgl. W. Hutt: The Concept of Consumer Souvereignty (1940), S. 66-77.
```

che Entscheidung umfasst mehr als nur das Produkt, nämlich all dasjenige, welches in Verbindung mit dem Kauf eines Produkts gebracht werden kann, z.B. die Produktionsbedingungen, die ökologischen Folgen der Produktion, des Verkaufs und des Verbrauchs, die Arbeitsbedingungen der an der Wertschöpfungskette beteiligten Menschen, ... "Das Ja zum niedrigen Preis ist gleichzeitig ein Ja zu dem dahinter stehenden Konzept der Kostenminimierung durch geringe Entlohnung, Verwendung von minderwertigen Materialien oder durch Einsparungen von fachkundigem Personal."¹⁷

Zum anderen sind diese Aspekte vereinfacht gesagt auch deshalb politisch, weil die Möglichkeit besteht, diese Elemente politisch zu gestalten. Diese politische Gestaltung liegt auch in den Händen der Konsumierenden.

Damit verbunden weist Konsum eine ethische Bedeutung auf, weil Konsum "ein Akt der Freiheit"¹⁸ ist, denn man kann konsumieren oder nicht. Da man sich mit dem Kauf eines Produktes gleichzeitig für die mit dem Konsum verbundenen Realitäten ausspricht, von denen oben eine kleine Auswahl genannt wurde, stellen sich die Fragen,

- ob man etwas kaufen soll oder nicht angesichts der Realitäten, denen man mit der Kaufentscheidung zustimmt;
- wie diese Realitäten gestaltet werden sollen, damit sie für bzw. gegen einen Kauf sprechen;
- und wie ein Entscheid, zu kaufen bzw. auf den Kauf zu verzichten, ethisch begründet werden kann.

Die ethische und politische Relevanz einer Kaufentscheidung soll im Folgenden vertieft betrachtet werden. In einem ersten Schritt wird der Konsument als Verantwortungssubjekt diskutiert. In einem zweiten Schritt wird im Zuge eines Vergleichs zwischen politischer Mitbestimmung und Konsum Macht und Einfluss von Kaufentscheidungen untersucht. Beide Schritte fokussieren dabei auf die individuelle Ebene. Schließlich setzt sich der dritte Schritt mit der Begründung eines Verständnisses von Konsumenten als "KonsumActors" auseinander, woraus sich Folgerungen für die individuelle und die institutionelle Ebene ergeben.

¹⁷ K. D. Trayser: Verantwortung (2008), S. 60. ¹⁸ A. CORTINA: Ethik des Konsums (2006), S. 91.

2 Konsumierend als Verantwortungssubjekt

Wird die Entscheidung bzw. die Handlung des Konsumierens einer ethischen Betrachtung unterzogen, stellt sich die Frage, ob der Konsument für seine Kaufentscheidung Verantwortung trägt. Mit anderen Worten: es ist zu klären, ob sich im Zuge des Konsumierens eine Verantwortungsrelation ergibt und der Konsument in eine Verantwortungsbeziehung tritt und – falls ja –, wie diese zu bestimmen ist.

Verantwortung kann mit sieben Dimensionen gedacht werden: Verantwortungssubjekt, Verantwortungsform, Verantwortungsobjekt, Verantwortungsumfang, Verantwortungsart, Maßstab der Verantwortung und bewertende Instanz.¹⁹

Die Dimension Verantwortungssubjekt erfasst die Tragenden der Verantwortung. Sie prägen die "Verantwortungsorientierung"²⁰. Das Tragen von Verantwortung kann von einem Individuum, einem Kollektiv²¹ wie einem Staat, einer religiösen, kulturellen, traditionellen oder weltanschaulichen Gemeinschaft, einem Unternehmen, einer Organisation, einer Institution (die als "ein organisiertes Kollektiv"²² bezeichnet werden kann) wahrgenommen werden. Bei ihnen muss es möglich sein, die Relation zu den anderen Dimensionen der Verantwortung zu bestimmen. Daher fallen "zufällige oder latente Gruppen"²³ als mögliche Verantwortungssubjekte weg, da sie "keine stabile Binnenstruktur und keine gemeinsamen Ziele und Normen haben"²⁴. Denn unklare Verantwortungsverhältnisse bergen die Gefahr der Verdeckung von dringlichem Handlungsbedarf und drängenden Herausforderungen in sich. Daher gilt es, im Falle von "zufälligen oder latenten Gruppen" die Verantwortungssubjekte innerhalb der Gruppe genauer zu identifizieren, damit eine mögliche Verdeckung unterbunden werden kann.

Verantwortung kann zudem nur übernommen und getragen werden, wenn Freiheit und Rationalität vorausgesetzt werden können.²⁵ Mit anderen Worten: es kommen also nur freie und rationale Wesen in Frage. Denn wenn beispielsweise jemand etwas unter Zwang tut oder sagt, muss dies bei dem Unterfan-

¹⁹ Vgl. dazu und zum Folgenden P. G. KIRCHSCHLÄGER: Verantwortung aus christlich-sozialethischer Perspektive (2014), S. 29–54.

²⁰ A. Holderegger: Art. Verantwortung (2006), S. 400.

²¹ Vgl. dazu B. C. Stahl: Das kollektive Subjekt der Verantwortung (2000), S. 225-236.

²² K. Bayertz: Art. Verantwortung (2010), S. 2861–2862.

²³ Vgl. ebd., S. 2862.

²⁴ Ebd.

²⁵ Vgl. J. Nida-Rümelin: Verantwortung (2011), S. 14–18.

gen, die betreffende Person zur Rechenschaft zu ziehen, berücksichtigt werden. Ohne Freiheit kann von einem Verantwortungssubjekt keine Rede sein. Gleichzeitig beeinflusst die Verantwortung auch die Freiheit:

"Die Freiheit des Menschen ist eine 'bezügliche' und hat sich im Blick auf das ihm vorgegebene Geschehen in seinem Tun und Lassen zu vermitteln. Die Verantwortung ist (...) gleichsam jene Instanz, welche in der Spannung interveniert, die zwischen persönlicher Freiheit und Vorgegebenem und Aufgetragenem immer vorhanden ist."26

Verantwortung - insbesondere ein "übergreifender fürsorglicher Grundzug der Verantwortung"²⁷ – ermöglicht Freiheit, über den Selbstbezug hin zu einem Sozialbezug hinauszuwachsen.

"Freiheit erhält damit einen "vorsorglichen" Charakter, denn man signalisiert die Bereitschaft, mit Aufgaben, Mandaten, Verpflichtungen usw., die einem zugewachsen oder übertragen wurden oder die man sich angeeignet hat, schöpferisch umzugehen, und zwar im Hinblick auf das Leben anderer. Die Verantwortung bricht die individualistische und auf eigene Bedürfnisse konzentrierte Freiheit auf und bindet sie ein in soziale Gefüge, in gemeinsame Aufgaben und Ziele."28

Eine weitere Bedingung der Möglichkeit von Verantwortungssubjektivität bildet Rationalität.

"Rationalität äußert sich in einer Lebensform, die die Vielfalt der Gründe in kohärenter Weise integriert. Sofern wir uns von Gründen leiten lassen, ist unsere Lebensform nicht lediglich das Ergebnis naturwissenschaftlich beschreibbarer Prozesse, wir verfügen über ein gewisses Maß an Freiheit. Andere halten uns für unsere Lebensform, unser Handeln, Urteilen und Fühlen in den Grenzen für verantwortlich, in denen Gründe wirksam sind. Dort, wo Gründe keine Rolle mehr spielen, dort, wo natürliche Tatsachen und Gesetze unser Verhalten bestimmen. gelten wir nicht mehr als verantwortlich."29

Rationalität als Voraussetzung von Verantwortung schränkt zum einen Verantwortung darauf ein, dass Fälle, in denen das vermeintliche Verantwortungssubjekt nicht frei entscheiden und handeln kann und in denen Gründe irrelevant sind, nicht mit dem vermeintlichen Verantwortungssubjekt in eine Relation der Verantwortung gebracht werden können. Zum anderen fordert die Notwendigkeit der Angabe von Gründen sowohl Verantwortung als auch Freiheit insofern heraus, als Verantwortung nicht nur als Eigenverantwortung

²⁶ A. Holderegger: Art. Verantwortung (2006), S. 400.

²⁷ Ebd.

²⁸ Ebd., S. 401.

²⁹ J. NIDA-RÜMELIN: Verantwortung (2011), S. 17, Hervorhebung im Text.

bzw. Freiheit nicht nur in ihrem Selbstbezug, sondern als fürsorgende Verantwortung bzw. Freiheit in ihrem Sozialbezug wahrgenommen werden muss.

Dies gilt nicht nur auf der Individualebene, sondern in der Dimension Verantwortungssubjekt auch für die anderen oben genannten möglichen Subjekte, wenn z.B. Partikularinteressen von Institutionen in Betracht gezogen werden. Freiheit und Rationalität prägen die Dimension Verantwortungssubjekt und wirken sich auch auf die anderen Dimensionen der Verantwortung aus. Wenn Konsumierende rational und frei sind, können sie in einer Verantwortungsrelation als "Verantwortungssubjekte" verstanden werden.

Relevant für die Kaufsituation erweist sich die Klärung der *Dimension Ver-antwortungsform*. In dieser Dimension stellt sich die Frage, mit wie vielen Stellen die Verantwortung verstanden wird, z.B einstellig ("ich bin verantwortlich"), zweistellig ("ich bin verantwortlich für meine Handlung"), dreistellig ("ich bin verantwortlich für meine Handlung dir gegenüber"),

Die Bestimmung der *Dimension Verantwortungsform* ist von unmittelbar essentieller Bedeutung für alle Dimensionen mit Ausnahme der *Dimension Verantwortungssubjekt*, die dadurch nicht verändert wird.

Im Falle einer Kaufentscheidung kann von einer dreistelligen Verantwortung gesprochen werden, bei der der Konsumierende die Verantwortung für den Kauf eines Produkts gegenüber allen an der Entstehung, am Vertrieb und am Verkauf beteiligten Menschen übernimmt.

Die Dimension Verantwortungsobjekt bilden Individuen und oben erwähnte Kollektive, "Handlungen"³⁰, "Überzeugungen"³¹, "Einstellungen"³², Konsequenzen, Wirkungen und Folgen von Entscheidungen und Handlungen sowie Gegenstände, in denen sich das Wirken und/oder Unterlassen der Verantwortungssubjekte niederschlägt. Sichtbar wird dabei die Interdependenz der Dimensionen der Verantwortung, die auch dieser siebendimensionalen Matrix zugrunde liegt. Wenn man z.B. die Relation zwischen der Dimension Verantwortungsobjekt und der weiter unten erläuterten Dimension Verantwortungsart betrachtet, dann bieten sich im Falle von retrospektiver Folgenverantwortung als Verantwortungsart eher Konsequenzen, Wirkungen und Folgen von Entscheidungen und Handlungen als Verantwortungsobjekte an. Bei prospektiver Fürsorge- oder Präventionsverantwortung ist in erster Linie an Individuen, Kollektive und Gegenstände zu denken. Bei der genaueren Bestimmung beispielsweise der eben genannten potentiellen Verantwortungs-

³⁰ Vgl. ebd., S. 19-33.

³¹ Vgl. ebd., S. 33-47.

³² Vgl. ebd., S. 48-52.

objekte Individuen, Kollektive und Gegenstände besitzt schließlich die *Dimension Verantwortungsumfang* einen entscheidenden Einfluss. Sie prägt z.B. die Bestimmung des Verantwortungsobjekts, da der Verantwortungsumfang beispielsweise global, intergenerationell, ... gedacht sein kann.

Im Zuge von Konsum kommen je nach Kaufentscheidung unterschiedliche Verantwortungsobjekte in Frage, z.B. alle an der Entstehung, dem Vertrieb und dem Kauf beteiligten Menschen, die Umwelt, in welche die Wertschöpfungskette eingebettet ist, ...

Die Dimension Verantwortungsumfang geht darauf ein, wie weit sich die Verantwortung in dreifacher Hinsicht streckt. Die erste Hinsicht thematisiert, ob das Verantwortungssubjekt diese Verantwortung mit einem anderen Verantwortungssubjekt teilt oder alleine trägt; als zweite Hinsicht drängt sich die Frage auf, ob es sich bei der vom Verantwortungssubjekt getragenen Verantwortung um eine ethische, eine moralische und rechtliche, eine moralische und politische oder um eine moralische, rechtliche und politische Verantwortung handelt, was die Intensität der Verantwortung bestimmt; die dritte Hinsicht umfasst die Bestimmung des Verantwortungsbereichs als lokal, national, regional, international oder global bzw. gegenwärtig oder intergenerationell.

Wenn man z.B. als kaufende Person allein auftritt, trägt man die Verantwortung allein, die moralisch, rechtlich und politisch ausfällt. Je nach Produkt kann die mit dem Kauf verbundene Verantwortung auch einen Umfang von globalem Ausmaß aufweisen und neben der gegenwärtigen auch eine intergenerationelle Ausdehnung kennen.

Die Dimension Verantwortungsart kennt die Bestimmung als Zuständigkeit "für Tun und Ämter, die derselben zugerechnet werden können"³³. Letztere kann verbunden mit "Rechenschaftsverantwortung" verstanden werden, wenn "man vor einer Instanz (seien es Mitmenschen, Gerichte, das eigene Gewissen oder Gott) Rechenschaft abzulegen"³⁴ hat. Als weitere Art kommt die Haftungsverantwortung in Frage, bei der "man für Verfehlungen oder Vernachlässigungen von Zuständigkeiten, Aufgaben, Pflichten usw. einzustehen"³⁵ hat.

Zudem besteht die Möglichkeit, die Verantwortungsart als retrospektive Folgenverantwortung zu bestimmen. Diese orientiert sich an der Klärung der Schuldfrage für einen gegebenen Zustand. Beispielsweise kann eine Kaufsituation im Sinne einer retrospektiven Folgenverantwortung die Zuweisung von Schuld für vorliegendes Unrecht umfassen, das aus dem Prozess der Ent-

³³ A. HOLDEREGGER: Art. Verantwortung (2006), S. 398.

³⁴ Ebd., S. 399.

³⁵ Ebd.

stehung, des Vertriebs und des Verkaufs des Produkts hervorgegangen ist und sich mit Hilfe der Rückverfolgung eines Produktes erschlossen hat.

Schließlich kann die Verantwortungsart als prospektive Fürsorge- oder Präventionsverantwortung gesehen werden: Der oben erwähnte Gedanken, die kausale Reichweite nicht auf das Vergangene zu beschränken, sondern das Gegenwärtige und vor allem das Zukünftige ebenfalls einzuschließen und zu berücksichtigen, führt dazu, Verantwortung an der Kasse z.B. auch prospektiv zu verstehen und den Einsatz von Entscheidungs- und Handlungsmacht in ein Verhältnis mit der Mit-Welt und Umwelt in der Gegenwart und in der Zukunft zu setzen, um Leiden als Folgen des aktuellen Tuns und Lassens zu verhindern. In seiner Enzyklika Laudato sì vertritt Franziskus, Bischof von Rom, den Standpunkt, dass Lebensstile und Konsummuster erneuert und aufgrund ihrer globalen Folgen begründet werden müssen 7 – vor allem angesichts der Verwandlung der Erde in eine "unermessliche Mülldeponie" als Konsequenz des Konsumverhaltens.

Verantwortung wird nicht nur zugeschrieben, sondern auch bewertet. "Die kausale Zuschreibung als solche ist normativ neutral; sie gewinnt ihre moralische Dimension erst durch einen Akt der Bewertung."³⁹ Dabei werden in der *Dimension Maßstab der Verantwortung* Konsequenzen, Wirkungen und Folgen von Entscheidungen und Handlungen, Zustände von Individuen und Zustände von Gegenständen beurteilt. Diesem Urteil liegt ein auf einem Wertund Normensystem basierender Maßstab zugrunde. Soziale Richtlinien und Umweltstandards können beispielsweise in einer Kaufsituation als Maßstab der Verantwortung dienen.

Verantwortung bedingt jemanden oder etwas, vor dem man sich verantworten muss, was die *Dimension Instanz* beinhaltet. Zu denken ist dabei an das Gewissen,⁴⁰ die moralische Gemeinschaft, die Betroffenen oder Gott.⁴¹ Z.B. können die von der Entstehung, dem Vertrieb und dem Verkauf eines Produkts betroffenen Menschen eine Instanz für die Verantwortung darstellen, die man mit dem Kauf eines Produkts eingeht.

Die einzelnen Dimensionen der Verantwortung können unterschiedlich bestimmt und miteinander kombiniert werden, sodass sich aufgrund des relatio-

³⁶ Vgl. H. Jonas: Verantwortung (1989).

³⁷ Vgl. Laudato sì Nr. 5; Nr. 216-221.

³⁸ Ebd., Nr. 21.

³⁹ K. BAYERTZ: Art. Verantwortung (2010), S. 2862.

⁴⁰ Vgl. I. Kant: Metaphysik der Sitten (1797), S. 438.

⁴¹ Vgl. K. BAYERTZ: Art. Verantwortung (2010), S. 2863.

nalen Charakters der Verantwortung verschiedene Ausprägungen der Verantwortung ergeben können.

Die Bestimmung der in Verantwortung enthaltenen Dimensionen und Relationen muss jeweils bei einer einzelnen Kaufsituation erfolgen, denn es besteht eine Fülle von möglichen konkreten Festlegungen der einzelnen Dimensionen und Relationen. Dies bedeutet aber nicht, dass man es mit verschiedenen Verantwortungsbegriffen zu tun hat. Die Rede bleibt von einem Verantwortungsbegriff mit einem gleichen Kern,⁴² der je genau bestimmt werden muss, wobei diese Bestimmung rational begründet zu erfolgen hat.

"Eine rationale oder kritische Moral ist eine, die für ihre Grundsätze den Anspruch rationaler Begründbarkeit erhebt. Moralische Grundsätze sind rational begründet, wenn sie allgemein zustimmungsfähig sind, d.h. annehmbar für alle betroffenen Personen unter der Voraussetzung ihrer vollkommenen Gleichberechtigung und Selbstbestimmungsfähigkeit."⁴³

Dies erfordert, dass die Begründung jeweils für die Verantwortungssubjekte und -objekte unter Berücksichtigung der verschiedenen Dimensionen der Verantwortung – insbesondere der Dimension Maßstab und der Dimension Instanz – annehmbar ist.

3 Mehr Macht beim Einkauf als an der Urne?

Verantwortung steht in einem Verhältnis zu Macht und Einfluss, indem zu Entscheidungs- und Handlungsmacht entsprechende Verantwortung korrespondiert, die in einem Einflussbereich bzw. in einer Einflusssphäre ihre Grenzen kennt. Daher stellt sich im Bezug auf die Verantwortung von Konsumierenden die Frage, inwiefern sie überhaupt bzw. wie viel Macht und Einfluss sie überhaupt besitzen. 44

Dabei muss festgehalten werden, dass es nicht dazu kommen darf, alle Verantwortung den Konsumierenden zuzuschieben. Vielmehr gilt es, die Verantwortung derselben als Mitverantwortung zu präzisieren. Dies kann in der Norm zusammengefasst werden: "Übernimm zusammen mit anderen Lebensstile, die die Fähigkeit der Menschen zur dialogischen Verteidigung ihrer In-

⁴² Vgl. J. NIDA-RÜMELIN: Verantwortung (2011), S. 14.

⁴³ P. Koller: Die Begründung von Rechten, in: Ders. u.a. (Hg.): Theoretische Grundlagen der Rechtspolitik (1990), S. 74-84, 75.

⁴ Vgl. dazu auch K.-G. Michel: Konsumethik in der Wohlstandsgesellschaft (1997), S. 132-144,165-182.

45 Vgl. A. CORTINA: Ethik des Konsums (2006), S. 98-100.

teressen fördern und nicht die Nachhaltigkeit der Natur gefährden, und fördere Vereinigungen und Institutionen, die in dieser Richtung tätig sind."⁴⁶

Denn zum einen stehen Konsumierende unter der Beeinflussung von gezielten Marketingmaßnahmen von Unternehmen, die gerade danach streben, die Konsumenten dazu zu bewegen, ein bestimmtes Produkt zu kaufen.⁴⁷ Der Konsument ist weder König noch Souverän der Wirtschaft, sondern mehrheitlich fremdbestimmt.⁴⁸ Das Steuer haben also Unternehmen mindestens mit in der Hand ... Das "mit" erweist sich dabei als entscheidend, denn damit bleibt der Konsument bis zu einem gewissen Grad souverän⁴⁹ und mitverantwortlich ⁵⁰

"Für Konsumenten (besteht) eine unmittelbar moralische Verantwortung, ökologisch und fair zu konsumieren. Für Unternehmen (...) besteht eine unmittelbar moralische Verantwortung, ökologisch und fair zu produzieren und zu handeln."⁵¹

Mitverantwortlich bedeutet hier auch, dass beide – Konsumierende und Unternehmen – auf ein verantwortliches Entscheiden und Handeln des jeweiligen Gegenübers insofern angewiesen sind, als beide in ihrem Potential, auch politische Verantwortung übernehmen zu können, vom jeweiligen Gegenüber aktiviert werden müssen.⁵²

"Die Verantwortung von Unternehmen kann nicht ohne Bezug auf die Gesellschaft diskutiert werden, deren Teil sie sind. Ebenso wenig kann man die Verantwortung von uns Einzelnen ausblenden, die wir sowohl Teil der Gesellschaft als auch Teil der Wirtschaft sind."53

Zum anderen erweist sich der Entscheidungs- und Handlungsspielraum von Unternehmen⁵⁴ bzw. von Staaten⁵⁵ als unvergleichlich größer als derjenige

⁴⁶ Ebd., S. 100, Hervorhebung im Text; vgl. dazu auch I. Antoni-Komar/C. Lautermann/R. Pfriem: Unternehmen und Konsumenten (2012), S. 297–316.

⁴⁷ Vgl. S. Wirz: Dynamische Bedürfniswelt (2014), S. 22-26.

⁴⁸ Vgl. O. VON NELL-BREUNING: Revolte (1967), S. 145-146; vgl. dazu J.K. Galbraith: The affluent society (1958).

⁴⁹ Vgl. A. Lerch: Das Prinzip der Konsumentensouveränität (2000), S. 174–186; vgl. dazu auch M. Neuner: Der Beitrag des Konsums (2005), S. 195–214.

⁵⁰ Vgl. A. Reichold: Mitverantwortung (2008), S. 130-133.

⁵¹ C. Neuhäuser: Drei Dimensionen (2012), S. 286.

⁵² Vgl. A. REICHOLD: Mitverantwortung (2008), S. 130–133; C. NEUHÄUSER: Drei Dimensionen (2012), S. 290–293.

⁵³ M. SCHMIDT/T. BESCHORNER: Verantwortung von Unternehmen und Konsumenten (2008), S. 10.

⁵⁴ Vgl. D. Enste/I. Knelsen/M. Neumann: Konsumenten- und Agentenethik (2012), S. 236–254.

⁵⁵ Vgl. zur Rolle von Institutionen aus konsumethischer Perspektive K.-G. MICHEL: Konsumethik in der Wohlstandsgesellschaft (1997), S. 197–227.

von Konsumenten. Dies bedeutet aber keineswegs, dass Konsumenten ethisch irrelevante Kaufentscheidungen treffen, weil der Kauf des einen oder anderen Produkts nichts ändern bzw. keinen Effekt erzielen würde. Im Gegenteil, jede Kaufentscheidung besitzt Einfluss und Gewicht⁵⁶ und ist u.a. daher von ethischer Bedeutung.⁵⁷

Besonders deutlich wird die außerordentliche Relevanz von Konsum aus ethischer Perspektive, wenn man im Zuge einer auf Plausibilität basierenden Annäherung demokratische Mitwirkung an Meinungsbildungs- und Entscheidungsfindungsprozessen mit Kaufentscheidungen hinsichtlich der Macht und des Einflusses des einzelnen Individuums vergleicht und dazu ein paar quantitative Überlegungen anstellt. Während für eine Einflussnahme im Zuge eines demokratischen Meinungsbildungs- und Entscheidungsfindungsprozesses z.B. in einem direktdemokratischen System die Sammlung von Unterschriften notwendig ist, um eine Abstimmung zu ermöglichen, ist es plausibel anzunehmen, dass Unternehmen bereits auf Protest, Widerstand bzw. Nichtkonsum von einzelnen Konsumierenden reagieren. Man könnte also schließen, dass eine bewusste Kaufentscheidung bzw. ein Konsumverzicht aus Überzeugung demnach einen vergleichsweise hohen Wirkungsgrad erreichen würde.

Des Weiteren kann folgende Überlegung angestellt werden: Demonstrieren beispielsweise zwanzig Personen vor dem Hauptsitz eines weltweit tätigen Unternehmens, erreichen sie wohl ähnliches Medienecho wie eine Protestaktion von zwanzig Bürgern vor dem Regierungssitz. Eine Traktandierung der Frage, wie mit dieser Aktion umzugehen ist, wäre wohl in der Unternehmensleitung und in der Regierung zu erwarten.

Darüber hinaus wirkt sich jeder Kaufverzicht – wenn auch minimal – in jedem Fall monetär aus, weil die Einnahmen – wenn auch minimal – verringert werden und damit eine Tendenz – möglicherweise in Richtung Entwicklung zur Mainstream-Position⁵⁸ – anzeigen. Fairer Konsum löst unmittelbar konkrete Folgen aus. ⁵⁹ Eine Stimme weniger bei Meinungsumfragen bzw. Wahlen bzw. Abstimmungen wird ebenfalls spürbar – natürlich in besonderem Maß, wenn statistische Relevanz bzw. eine Mehrheit erreicht wird. Eine konkre-

⁵⁶ Vgl. B.P. Priddat: Moral hybrids (2000), S. 128–151; M.S. Assländer: Shopping for Virtues (2012), S. 255–277.

⁵⁷ Vgl. dazu T. Boysen: Impulse aus der Sicht einer Konsumentenethik (2000), S. 206–220. 58 Vgl. dazu T.M. Devinney/P. Auger/G. Eckhardt: Socially Responsible Consumer (2012),

S. 227-235.
59 Vgl. C. Neuhäuser: Drei Dimensionen (2012), S. 288.

te Wirkung wird in beiden Fällen besonders ab einer bestimmten kritischen Masse erzielt.

Schließlich erreichen sowohl Vorlieben an der Kasse als auch Entscheidungen an der Wahl- oder Abstimmungsurne oftmals globale Ausmaße. Kauft man z.B. ein Kinder-T-Shirt, an dem Hände von Kindern im Billigproduktionsland mitgearbeitet haben, dann besteht eine direkte Verantwortungsrelation zwischen dem Verhalten im Kleidergeschäft und der Existenz des produzierenden Kindes. Eine ähnliche direkte Verantwortungslinie globalen Ausmaßes kann sich auch an der Abstimmungs- und Wahlurne ergeben.

Es erscheint an dieser Stelle wichtig, erstens nochmals zu betonen, dass die Aussagekraft dieser Argumentation im Licht des methodischen Vorgehens – eines auf Basis einer auf Plausibilität basierenden Annäherung durchgeführten Vergleichs von demokratischer Mitwirkung an Meinungsbildungs- und Entscheidungsfindungsprozessen mit Kaufentscheidungen hinsichtlich der Macht und des Einfluss des einzelnen Individuums – einzuordnen ist. Zweitens dient diese Argumentation der Bewusstmachung und Hervorhebung der politischen Macht, die im Konsum steckt. Sie ist auf keinen Fall als Diskreditierung, Skepsis an oder Anzweiflung der hohen Bedeutung und Macht der politischen Mitbestimmung misszuverstehen, die begründbar menschenrechtlich geschützt ist, weil sie zu den essentiellen Elementen und Bereichen der menschlichen Existenz zählt, 60 die der Mensch braucht, um zu überleben und als Mensch zu leben. 61

4 KonsumActors - begründete ethische Verantwortung

In den Händen der Konsumenten liegen viel Macht und Einfluss, zu denen auch eine Verantwortung korrespondiert. Denn mit dem Kauf eines Produkts eröffnet der Konsumierende eine Verantwortungsrelation zwischen sich selbst als dem mit Macht und Einfluss ausgestatteten Verantwortungssubjekt und den Umständen als Verantwortungsobjekt, unter denen das zu kaufende Produkt hergestellt (dazu zählt auch die Gewinnung der dazu benötigten Rohstoffe, Materialien, ...), transportiert und verkauft wird. Indem der Konsument sich für den Kauf des Produkts entscheidet, kauft er jedoch auch gleichzeitig die Verantwortungsrelation mit ein.

⁶⁰ Vgl. P.G. Kirchschläger: The Relation between Democracy and Human Rights (2014), S. 112-125

⁶¹ Vgl. P.G. Kirchschläger: Wie können Menschenrechte begründet werden? (2013), S. 194-195.

Diese vom Verantwortungssubjekt eingegangene Verantwortungsrelation ist *erstens* bedingt – bezugnehmend auf die oben eingeführte Trias Verantwortung, Freiheit, Vernunft – durch die Freiheit der Kaufentscheidung, die gleichbedeutend mit der Option ist, dieses Produkt auch nicht zu kaufen. Die Freiheit der Kaufentscheidung kann zum einen Freiwilligkeit bedeuten, d.h. dass man zwar ein Produkt braucht, aber die Wahl und der Kauf des Produkts schließlich ohne Zwang vollzogen werden.

Die Freiheit der Kaufentscheidung kann zum anderen umfassen, dass Alternativen zu einem Produkt bestehen, sodass man nicht allein auf dieses Produkt angewiesen ist, um das entsprechende Bedürfnis zu stillen. Während Ersteres notwendigerweise der Fall sein muss, damit von Freiheit der Kaufentscheidung die Rede sein kann und sich demzufolge diese Verantwortungsrelation überhaupt ergibt, weist Letzteres eine Einschränkung auf: Da man auch auf den Kauf eines Produkts ganz verzichten könnte, d.h. dass man anstelle eines Alternativprodukts, das beispielsweise nicht vorliegt, gar nichts kauft, verliert der Mangel an einer Alternative durch diese Option des Nichtkaufs an Relevanz hinsichtlich der Freiheit der Kaufentscheidung.

Dieser freiheitsbasierte Entscheidungs- und Handlungsspielraum macht verbunden mit der dazu korrespondierenden Macht bzw. dem dazu korresnondierenden Einfluss – die einkaufende oder eben nicht einkaufende Person zum "KonsumActor". Letzteres soll unterstreichen, dass der Käufer mit dem Konsum moralische "Agency" eingeht, weil er durch den Kauf bzw. Nichtkauf auf Entstehung, Vertrieb und Verkauf des Produkts insofern Einfluss nimmt und zum Akteur wird, als er dazu affirmativ Position bezieht und durch den Kauf zustimmt oder aber sich durch einen Nichtkauf davon distanziert. Diese Distanzierung von einem Produkt kann implizit in Folge eines stillen Kaufverzichts erfolgen, sodass sie für das Unternehmen schwierig bis gar nicht wahrzunehmen ist (außer eine kritische Masse unterlässt auf einmal die Akquisition eines Produkts und wählt ein anderes, wie es z.B. nach der Einführung von Max Havelaar-Bananen beobachtet werden konnte, die plötzlich den höchsten Marktanteil erreichten und somit andere Firmen dazu bewegten. ebenfalls nur noch Fair Trade-Bananen zu verkaufen), oder explizit, d.h. verbunden mit einer Kommunikation des Grundes für den Nichtkauf zuhanden des Unternehmens.

James Griffin versteht unter menschlichen "agents" das Vorhandensein von Autonomie. Dabei ist jedoch nicht von einer asozialen und ahistorischen Autonomie die Rede, sondern von einer Autonomie, wie sie für uns als Menschen

phänomenologisch zugänglich ist.⁶² Menschliche "agents" sind "deliberating, assessing, choosing, and acting to make what we see as a good life for ourselves"⁶³. Zugespitzt auf die Konsumsituation bedeutet dies:

"Bei der Konsumwahl übt seine Autonomie aus, wer die Güter im Dienste seiner Fähigkeiten verwendet, um jene Lebenspläne voranzutreiben, die von ihm geschätzt werden können. Zu diesem Zweck versucht er, jene Konsumwahl zu treffen, die es ihm erlaubt, die Herrschaft über die Dinge zu behalten, sich ihrer zu bedienen und sich die besten Möglichkeiten anzueignen, die ihm von den Gütern geboten werden, um seine Lebenspläne zu entwickeln, anstatt sich zu 'enteignen', indem er in ihnen seine eigene Existenz veräußert."⁶⁴

Dieses Autonomieverständnis wird durch einen auf Konsum angepassten kategorischen Imperativ Immanuel Kants auf der Basis des kantischen Autonomiebegriffs vervollständigt.⁶⁵ Autonomer Konsum hat sich an den folgenden drei Normen zu orientieren:

- "Konsumiere so, dass deine Norm verallgemeinerbar ist, ohne die Nachhaltigkeit der Natur zu gefährden. "66
- "Konsumiere so, dass du die Freiheit eines jeden anderen Menschen sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich achtest und förderst."⁶⁷
- "Übernimm die Normen eines Konsumlebensstils, die sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen die Freiheit fördern und ein allgemeines Reich der Zwecke ermöglichen."⁶⁸

Diese moralische Agency ist die Grundlage dafür, dass KonsumActors als – wie dies vom "consumer citizen" ausgesagt wird – "Treiber und Verursacher wirtschaftlicher und politischer Veränderungsprozesse"⁶⁹ wahrgenommen werden. Mit dem "consumer citizen" teilt der KonsumActor, "sich nicht nur mit sich selbst beschäftigen zu müssen, sondern sich um die res publica kümmern und sein Konsumverhalten auch als einen moralisch-politischen Akt verstehen zu können"⁷⁰. Im Unterschied zum Begriff "KonsumActor"

⁶² Vgl. J. Griffin: First Steps in an Account of Human Rights. *European Journal of Philosophy* 9/3 (2001), 306–327, 311–312.

⁶³ J. Griffin: On Human Rights (2008), S. 32.

⁶⁴ A. CORTINA: Ethik des Konsums (2006), S. 95.

⁶⁵ Vgl. ebd., S. 96-98.

⁶⁶ Ebd., S. 97, Hervorhebung im Text.

⁶⁷ Ebd., Hervorhebung im Text.

⁶⁸ Ebd., S. 98, Hervorhebung im Text.

⁶⁹ L. Heidbrink/I. Schmidt/B. Ahaus: Einleitung (2011), S. 12.

⁷⁰ S. Wirz: Dynamische Bedürfniswelt (2014), S. 36.

kennt der Begriff "consumer citizen" im Teil "citizen" eine Begriffsgeschichte, in der dieser Teil auch exklusiv verwendet wurde. Beispielsweise weisen die "Declaration of Independence of 1776" und "Declaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789" die Schwächen auf, dass als "citizens" bzw. "citoyens" nur Männer mit weisser Hautfarbe mit einem bestimmten sozioökonomischen Hintergrund und geboren in einem gewissen nationalen Territorium zählten. Erschwerend kam noch hinzu, dass auch Sklaverei - zumindest in dieser Zeit aufgrund fehlender expliziter Verurteilung - durch diese Texte nicht angegriffen worden ist. Diese ausschließende Wirkung besitzt der Begriff "citizen" eigentlich zu einem gewissen Grad bis heute in den meisten Begriffskontexten, denn "citizen" ist man in erster Linie von einem Staat, was mit gewissen Rechten verbunden ist, die anderen Menschen, die nicht "citizens" dieses Staates sind, vorenthalten sind. Darüber hinaus betont der Begriff "KonsumActors" möglicherweise noch stärker die Möglichkeit zum Aktivwerden, zum Agieren, zum aktiven Handeln und zur Leistung eines aktiven Beitrags.

Zweitens muss zur Eröffnung einer solchen Verantwortungsrelation die Möglichkeit vorliegen, über den Kontext der Herstellung, des Vertriebs und des Verkaufs Informationen erhalten zu können. Es darf keine Asymmetrie hinsichtlich der Information über den Wertschöpfungsprozess zwischen Konsumierenden und Produzierenden bestehen. Letzteres scheint angesichts von modernen Informations- und Kommunikationstechnologien und zahlreichen gezielten Angeboten zur Rückverfolgbarkeit von Produkten (z. B. www.productdna.com), zur Transparenz (z.B. www.respect-code.org) und zur Evaluation der Einhaltung von sozialen Richtlinien und Umweltstandards durch Unternehmen (z.B. Clean Clothes Campaign, FairWearFoundation, ...) großmehrheitlich gegeben zu sein. Die Behauptung, dass man beispielsweise gar nicht gewusst hat, dass ein Produkt das Werk von Kinderarbeit oder ein tiefer Preis auf menschenunwürdige Arbeitsbedingungen zurückzuführen ist, hat aufgrund der unzähligen Kommunikations- und Informationsmöglichkeiten und -quellen in der Gegenwart einen schweren Stand.

Das Gleiche gilt für die Beschreibung einer Kaufentscheidung als "unbewussten Konsum", bei dem man sich der Tragweite der Kaufhandlung nicht bewusst ist. Auch hier schwächen die oben beschriebenen Möglichkeiten und Optionen die Grundlage einer solchen Aussage.

⁷¹ Vgl. K. J. Srnka/F. Schweitzer: Macht, Verantwortung und Information (2000), S. 192–205; vgl. dazu auch C. Neuhäuser: Drei Dimensionen (2012), S. 288–289.

Liegt im Zuge von Konsum eine Verantwortungsrelation zwischen dem kaufenden Verantwortungssubjekt und den anderen Verantwortungsdimensionen – z.B. dem Verantwortungsobjekt der am Kontext und am Prozess der Produktentstehung, des -vertriebs und des -verkaufs beteiligen Menschen – vor, stellt sich zunächst die Frage nach der Bestimmung der Dimension des Verantwortungsmaßstabes, d.h. anhand welchen Maßstabs die darin steckende Rechenschaftspflicht erfüllt werden muss. Dieser Massstab ist notwendig, um den Verantwortungsumfang, die Verantwortungsart und die Verantwortungsinstanz zu bestimmen und eine Erfüllung oder Nichterfüllung der Verantwortung zu identifizieren.

Diese Funktion des Maßstabs zur Erfassung der Verantwortung erfüllen sicherlich soziale Richtlinien und Umweltstandards. Generell kann diese Aufgabe ethischen Prinzipien und Normen übertragen werden. 72 Grundbedingung für die Geltung eines Maßstabes ist seine moralische Begründbarkeit, deren Anforderungen bereits oben eingeführt worden sind.

Eine Vielfalt von sozialen Richtlinien und ökologischen Standards stehen Konsumenten zur Verfügung, um eine informierte Kaufentscheidung zu treffen, im Zuge derer die Käufer ihrer ethischen Verantwortung gerecht werden. Diese Fülle an Richtschnüren und Orientierungshilfen stellt auf der einen Seite eine Chance dar, dass sich einkaufende Personen der Tragweite ihrer Entscheidungen und Handlungen bewusst und diesen gerecht werden.

Auf der anderen Seite besteht jedoch das Risiko, dass angesichts der unterschiedlichen Ansätze der Standardisierung eine Relativierung und eine Verwässerung einsetzen und so der Verdacht von Willkür im Bezug auf die Einschätzung und Beurteilung von Konsumverantwortung aufkommt. Mit anderen Worten: Die kaufende Person könnte denjenigen Standard zu Rate ziehen, den sie erfüllt und der "zufälligerweise" gerade dort "blinde Flecken" besitzt, wo das Produkt die kaufende Person herausfordern und zu einem Nichtkauf bewegen müsste.

Um diesem Verdacht von Willkür zu entgehen, würde ein Ansatz weiterhelfen, bei dem man nicht Gefahr läuft, dass man sich auf einen beliebigen ethischen Ansatz abstützt, sondern auf einen ethischen Standard, der in seinen

⁷² Vgl. z.B. den Versuch, eine Konsumethik aus der Perspektive des Lukasevangeliums zu entwickeln (vgl. M.-Y. Lee: Konsumethik [2000], S. 361–376), wobei hier wohl eher von einer theologischen Fundierung als von einer moralischen Begründung als legitimierende Grundlage die Rede sein kann (vgl. dazu P. G. Kirchschläger: Wie können Menschenrechte begründet werden? [2013], S. 153–155).

Forderungen und Ansprüchen eine Begründung kennt und globale Anerkennung genießt.

Einen möglichen Standard, der diese Funktion des Maßstabs zur Erfassung der Verantwortung erfüllen kann, bilden die Menschenrechte, was im Folgenden erläutert werden soll. Dabei soll auch die Anwendung der Menschenrechte als Verantwortungsmaßstab für die Verantwortung von KonsumActors kurz beschrieben werden.

Die Menschenrechte kommen für die Funktion des Maßstabs zur Erfassung der Verantwortung von KonsumActors in Frage, denn sie kennen eine moralische Begründung, warum alle Menschen Träger von Menschenrechten sind - z.B. im Prinzip der Verletzbarkeit⁷³ - und sind von universeller Geltung. Ersteres - die moralische Begründung der Menschenrechte und die Bindung dieser Begründung an eine rationale Moral - führt zu einem argumentativ abgesicherten und in diesem Sinne nicht willkürlichen Verständnis der Konsumverantwortung. Letzteres bedeutet, dass die Menschenrechte allen Menschen zukommen. Sie schützen essentielle Elemente und Bereiche der menschlichen Existenz aller Menschen, die jemand braucht, um überleben und als Mensch lehen zu können.74

Der moralischen Begründbarkeit der Menschenrechte gelingt es somit, noch zusätzlich die bereits oben erfolgte Begründung, warum ein Käufer überhaupt Verantwortung für Entstehung, Vertrieb und Verkauf trägt und als KonsumActor zu verstehen bzw. als Verantwortungssubjekt zu bezeichnen ist, zu untermauern.

Ihre Universalität geht auch darauf zurück, dass die Menschenrechte unabhängig von einer bestimmten Tradition, Kultur, Religion, Weltanschauung oder von einem bestimmten Wertesystem gelten und begründet werden können. Diese Unabhängigkeit haben sich die Menschenrechte bewusst behalten, indem sie beispielsweise im Zuge der Vorbereitung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 nicht einen legitimierenden Regress auf eine bestimmte Tradition, Kultur, Religion, Weltanschauung oder auf ein bestimmtes Wertesystem genommen, sondern einen solchen Regress explizit ausgeschlossen haben.75

Dennoch stoßen die Menschenrechte als ethischer Referenzpunkt auf Akzeptanz in Traditionen, Kulturen, Religionen, Weltanschauungen und Werte-

⁷³ Vgl. ebd.

⁷⁴ Vgl. ebd., S. 194-195.

⁷⁵ Jacques Maritain berichtet: "Yes, we agree about the rights but on condition that no one asks us why" (J. Maritain: Introduction [1948], S. II).

systemen, da sie u.a. deren Vielfalt indirekt über den Schutz entsprechender Freiheiten des Individuums (Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit [Artikel 18], das Recht, am Leben der kulturellen Gemeinschaft teilzunehmen [Artikel 27 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948]) schützen und die Menschenrechte aufgrund ihrer Universalität auch in Traditionen, Kulturen, Religionen, Weltanschauungen und Wertesystemen gelten. Weltweit wird auf sie Bezug genommen, um sich gegen Ungerechtigkeit und Unrechtserfahrungen zu wehren. Die gemeinsame Sprache der Menschenrechte hilft, auf Unterdrückung und Ausbeutung hinzuweisen, diese zu beenden und in Zukunft zu verhindern.

Ihre globale Akzeptanz ist dabei sicherlich auch darauf zurückzuführen, dass die Menschenrechte fokussiert einen Minimalstandard und kein hohes ethisches Ideal schützen. Dieser Charakter eines Minimalstandards verstärkt – neben der Voraussetzung ihrer moralischen Begründbarkeit – die Eignung der Menschenrechte, diese Funktion des Maßstabs zur Erfassung der Verantwortung der KonsumActors wahrzunehmen. Denn damit wird sichergestellt, dass Letztere nicht überfordert werden und von ihnen kein unrealistisches Idealverhalten verlangt wird, sondern ausschließlich das Notwendigste, was gleichzeitig eine hilfreiche Fokussierung und Prioritätensetzung des Verantwortungsverständnisses beinhaltet.

Des Weiteren weisen die Menschenrechte aufgrund ihrer Multidimensionalität – Menschenrechte kennen eine rechtliche, politische, historische und moralische Dimension⁷⁶ – nicht nur die für einen ethischen Maßstab nötigen Eigenschaften auf, sondern auch Praxisnähe, Umsetzbarkeit und Kompatibilität mit juristischen Bestimmungen zu Konsum.

Außerdem bewirkt die individualrechtliche Natur der Menschenrechte – Träger von Menschenrechten ist das Individuum, nicht das Kollektiv –, dass sie sich gerade für den sich besonders auf der individualethischen Ebene abspielenden Konsum als Maßstab eignen.

Damit verbunden wird die durch eine moralische Begründung der Menschenrechte – z.B. auf der Grundlage des Prinzips der Verletzbarkeit – erreichte Legitimität dadurch gerahmt, dass Menschenrechte keine exklusiven Rechte darstellen, sondern alle Menschen schützen. Dies bedeutet, dass der Anspruch auf sie beinhaltet, dass auch alle anderen Menschen Träger von Menschenrechten sind. Daraus ergibt sich, dass also zu den Menschenrechten die Verantwortung und die Pflicht korrespondieren, die Menschenrechte aller

⁷⁶ Vgl. P.G. Kirchschläger: Die Multidimensionalität der Menschenrechte (2013), S. 77-95.

anderen Menschen zu achten und zu deren Realisierung beizutragen.⁷⁷ Somit erweist sich jeder Mensch als Träger von Menschenrechten und als "dutybearer".⁷⁸ Diese Verantwortung kann negativ (etwas soll unterlassen werden, um zur Realisierung der Menschenrechte beizutragen) oder positiv (etwas soll unternommen werden, um zur Realisierung der Menschenrechte beizutragen) sein. Als KonsumActors müssen Menschen in ihren Kaufentscheidungen darauf achten, dass sie zur Realisierung der Menschenrechte aller Menschen beitragen und nicht zu Komplizen oder stillen Beobachtern von Menschenrechtsverletzungen werden.

Für die KonsumActors eröffnet sich demzufolge anhand des Maßstabs der Menschenrechte ein universeller Verantwortungsumfang, weil diese - wie oben erläutert - in ihrer Universalität moralisch begründet werden können und zu den Menschenrechten eine korrespondierende Verantwortung besteht. Die Art der Verantwortung eines KonsumActors reicht von der retrospektiven Folgenverantwortung bis zur prospektiven Fürsorge- oder Präventionsverantwortung, weil es nicht vorstellbar und nicht denkbar ist, rationale Gründe zu finden und aufführen zu können, warum die Verantwortung des KonsumActors nur auf das Vergangene begrenzt sein soll. Denn pragmatisch betrachtet können KonsumActors mit ihrer Kaufentscheidung beispielsweise eine gegenwärtige menschenrechtlich problematische Praxis verfestigen, sodass sie auch in der Gegenwart und in Zukunst bestehen bleibt, oder Konsequenzen auslösen, unter denen zukünftige Generationen zu leiden haben. Angesichts dieses Potentials tragen KonsumActors aus einer ethischen Perspektive die Verantwortung dafür, dass Mit-Welt und Umwelt in der Gegenwart und in der Zukunft nicht mit den Folgen ihres Konsums kämpfen müssen.

Dabei müssen sich KonsumActors vor ihrem Gewissen, der moralischen Gemeinschaft und den Betroffenen verantworten – und aus der Perspektive einer theologischen Ethik – vor Gott.⁷⁹

Im Zuge der Betrachtung der Verantwortungsinstanz stellt sich die ganz grundsätzliche Frage, wie es sein kann, dass man angesichts des kategorischen Charakters und der Fundamentalität der Menschenrechte überhaupt noch Produkte kaufen kann, deren Entstehung, Verkauf und Vertrieb von Menschenrechtsverletzungen geprägt sind, und die rechtlichen Instanzen dies

⁷⁷ Vgl. W. Wolbert: Menschenwürde, Menschenrechte und Theologie (2003), S. 176.

⁷⁸ Vgl. P.G. Kirchschläger: Human Rights and Corresponding Duties and Duty Bearers (2014), S. 309–321.

⁷⁹ Vgl. P.G. Kirchschläger: Maß-Losigkeit und andere ethische Prinzipien des Neuen Testaments (im Druck).

nicht verhindern und unterbinden. Denn die Staaten sind rechtlich dazu verpflichtet, die Menschenrechte durchzusetzen.⁸⁰ Der Staat hat mit gesetzgeberischen und administrativen Mitteln dafür zu sorgen, dass die Menschenrechte Realität werden. Diese zu den Menschenrechten korrespondierenden Verpflichtungen des Staates umfassen auch die Gewährleistung, dass auch nichtstaatliche Akteure wie Unternehmen und Konsumierende zur Realisierung der Menschenrechte beitragen. Wenn nun aber die Staaten sicherstellen müssen, dass Unternehmen und Konsumierende ihrer Verantwortung nachkommen und die Menschenrechte respektieren und schützen und zu ihrer Realisierung beitragen, dann umfasst dies indirekt rechtliche Verpflichtungen für Unternehmen⁸¹ und Konsumierende.

Demnach haben Staaten die primäre Verantwortung, Menschenrechte zu achten, zu schützen und umzusetzen. Neben dieser vertikalen Wirkung erzielen Menschenrechte ebenfalls eine horizontale Wirkung, d.h. sie wirken auch auf das Verhältnis zwischen Individuen bzw. nichtstaatlichen Akteuren.82 Dieses Verhältnis zwischen Rechten und Pflichten muss - wie oben eingeführt - als Korrespondenz gedacht werden⁸³ und findet darin auch seine Legitimität. Menschenrechte sind "ein besonders dringender und moralisch begründeter Anspruch, den ein Mensch hat, nur weil er ein Mensch ist, und unabhängig von der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Nation, Klasse, Geschlecht oder ethnischen, religiösen oder sexuellen Gruppe"84 (Übers. P.G.K.). Zu diesem Rechtsanspruch korrespondiert eine Verpflichtung: "die Existenz eines Menschenrechts impliziert immer als Pendant eine Verpflichtung (...), damit dieses Recht auch respektiert, geschützt und realisiert wird"85 (Übers. P.G.K.). Ein Recht "X gegenüber von Z" wäre ohne Verpflichtung von Z, das Recht von X zu respektieren, zu schützen und zu seiner Realisierung beizutragen. sinnlos.86 Die Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 sowie die UN-Pakte I und II, je in Artikel 5, und die Afrikanische Charta

⁸⁰ Vgl. F. Wettstein: Human Rights as Ethical Imperatives for Business (2012), S. 76.

⁸¹ Vgl. P.G. Kirchschläger: Multinationale Konzerne und Menschenrechte (2015), S. 261-280.

⁸² Vgl. J. P. Müller: Menschenrechte als Grundlage einer globalen wirtschaftlichen und politischen Ordnung (2005), S. 185–196.

⁸³ Vgl. D. WITSCHEN: Menschenrechte – Menschenpflichten (1999), S. 191–202.

⁸⁴ "an especially urgent and morally justified claim that a person has, simply in virtue of being a human adult, and independently of membership in a particular nation, class, sex, or ethnic, religious or sexual group" (M. Nussbaum: Capabilities and Human Rights [2002], S. 135).

^{85 &}quot;the existence of a human right always implies a counterpart obligation (...) for that right to be respected, protected, and realized" (F. Wettstein: CSR and the Debate on Business and Human Rights [2012], S. 753).

⁸⁶ Vgl. C. Tomuschat: Human rights (2003), S. 39.

der Menschenrechte und der Rechte der Völker von 1981, Artikel 28 und 29, machen deutlich, dass die Menschenrechte keine Aufgaben für die Staaten allein, sondern für die gesamte Gesellschaft und alle ihre Akteure darstellen – insbesondere jene mit Macht und Einfluss. Menschenrechte verpflichten nicht nur den Staat, sondern je nach Kontext und Situation auch nichtstaatliche Akteure, wie z.B. Unternehmen, Individuen, ...

Vergegenwärtigt man sich die an einer Wertschöpfungskette beteiligten Menschen, werden aus der Perspektive eines Trägers von Menschenrechten bzw. eines reellen oder möglichen Opfers von Menschenrechtsverletzungen die Notwendigkeit und Berechtigung dieser vertikalen Wirkung der Menschenrechte offensichtlich. Für einen Träger von Menschenrechten bzw. ein reelles oder mögliches Opfer von Menschenrechtsverletzungen ist es sekundär, wer die Menschenrechte durchsetzt bzw. wer für die Menschenrechtsverletzung verantwortlich ist. Primär erweist sich aus der Perspektive des Rechtssubjekts bzw. des Opfers von Menschenrechtsverletzungen als entscheidend, dass solchen Verletzungen ein Ende gesetzt wird, dass diese in Zukunft unterbunden und verhindert und die Menschenrechte realisiert werden. Daher haben Staaten die primäre, aber nicht alleinige Verantwortung für die Durchsetzung und Realisierung der Menschenrechte. "Nur eine komplette Missachtung des moralischen Status und der Fundierung der Menschenrechte kann einem zur Schlussfolgerung veranlassen, dass Regierungen die einzigen Parteien sein sollten, die direkt von den Menschenrechten verpflichtet sind. Wenn wir hochhalten, dass Menschenrechte inhärente und gleiche moralische Berechtigungen von allen Menschen unabhängig von ihrer Tradition und ihrem Hintergrund sind, können wir nicht verneinen, dass Menschenrechte logischerweise nicht nur Regierungen, sondern alle verpflichten."87 (Übers. P.G.K.) Der Fokus liegt auf dem Individuum als Träger von Menschenrechten. Seine Rechte müssen geachtet, geschützt und umgesetzt werden. Seine Perspektive bestimmt, wer je nach Situation und Kontext bzw. je nach Machtverhältnissen und Einfluss die Verpflichtung trägt, für die Achtung, den Schutz und die Realisierung der Menschenrechte zu sorgen. An der Kasse beim Einkaufen liegt diese Aufgabe auch bei den KonsumActors ...

⁸⁷ "Only a complete disregard of the moral status and foundation of human rights can lead one to conclude that governments should be the only parties directly obliged by human rights. If we hold that human rights represent inherent and equal moral entitlements of all human beings irrespective of their heritage and background, we cannot deny that they logically obligate not just governments, but everyone" (F. Wettstein: Human Rights as Ethical Imperatives for Business [2012], S. 77).

Zusammenfassung

KIRCHSCHLÄGER, PETER G.: KonsumActors – mehr Macht beim Einkauf als an der Urne? Konsumethische Überlegungen zur Verantwortung beim Einkaufen. ETHICA 24 (2016) 2. 133–157

Jede Kaufentscheidung weist eine ethische und politische Bedeutung auf, da Menschen im Zuge des Konsums auch eine Verantwortungsrelation einkaufen. Diese Verantwortungsrelation, die Freiheit und Rationalität bedingt, verbindet Konsumierende als Verantwortungssubjekt u.a. mit dem Kontext und mit den am Prozess der Produktentstehung, des -vertriebs und -verkaufs beteiligten Menschen als Verantwortungsobjekt. Macht und Einfluss der Konsumierenden macht sie dabei zu "KonsumActors", denn ihre Entscheidungen und Handlungen bleiben nicht ohne Konsequenzen - im Gegenteil. Gerade im Vergleich mit einer Mitwirkung an demokratischen Meinungsbildungs- und Entscheidungsfindungsprozessen wird der Impact von KonsumActors deutlich. Mit ihren Kaufentscheidungen sind KonsumActors - neben Unternehmen und Staaten - mitverantwortlich dafür, dass Mit-Welt und Umwelt in der Gegenwart und in der Zukunft nicht unter den Folgen ihres Konsums leiden müssen. Eine Untermauerung der Begründung dieser Verantwortungsrelation und eine Orientierung als Maßstab dieser Verantwortung können die Menschenrechte den KonsumActors bieten.

Freiheit
Freiwilligkeit
Konsum
KonsumActors
Macht
Menschenrechte
Menschenrechtsverletzungen
Nichtstaatliche Akteure
Unternehmen
Verantwortung

Summary

KIRCHSCHLÄGER, PETER G.: ConsumActors – more power by shopping than by going to the polls? Ethical considerations on the responsibility of consumers. ETHICA 24 (2016) 2, 133–157

Any buying decision is significant from an ethical as well as a political point of view because people also buy a relation of responsibility which demands freedom and rationality. By the way, the responsibility relation associates consumers as subjects of responsibility with the context and the persons who, as objects of responsibility, participate in product manufacturing, product distribution, and product sales. The power and influence of consumers make them "consumActors" for their decisions and actions do not remain without consequences – on the contrary! The impact of consumActors can especially be seen being compared with the participation in democratic opinion-forming and decision-making processes. Apart from states and corporations, also consumActors, owing to their buying decisions, are responsible for fellow man and environment not going to suffer from the consequences of consumer habits, neither in the present nor in the future. Human rights may offer consumActors a foundation of this relation of responsibility and a constant guiding criterion.

Business, enterprise consumActors consumption freedom human rights non-state actors power responsibility violation of human rights voluntariness

Literatur

Antoni-Komar, I./Lautermann, C./Pfriem, R.: Unternehmen und Konsumenten in Verantwortungsgemeinschaft jenseits des Konsumismus. Nachhaltigkeit erfordert, das Zusammenwirken zwischen Produzieren und Konsumieren neu zu denken. Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik 13/3 (2012), 297–316.

ASSLÄNDER, M. S.: Shopping for Virtues. Corporate und Consumers' Responsibility im Konzept geteilter sozialer Verantwortung. Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik 13/3 (2012), 255–277.

BAYERTZ, K.: Art. Verantwortung, in: H. J. Sandkühler (Hg.): Enzyklopädie Philosophie, Bd. 3 (Q-Z). Hamburg: Meiner, 2010, 2860-2863.

BESCHORNER, T./SCHMIDT, M.: Die Verantwortung von Unternehmen und Konsumenten – Zur Einführung, in: T. Beschorner/M. Schmidt/K. Vorbohle/C. Schank (Hg.): Zur Verantwortung von Unternehmen und Konsumenten. München: Rainer Hampp, 2008, S. 9–15.

BINSWANGER, M.: Glück im Konsum? Die Tretmühlen des Glücks, in: S. Wirz/G. Droesser (Hg.): Urbaner Lebens- und Konsumstil, Schriften Paulus-Akademie Zürich Bd. 9. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2014, S. 55–75.

BOYSEN, T.: "Du bekommst, was Du verdienst!" – Impulse aus Sicht einer Konsumentenethik. Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik 1/2 (2000), 206–220.

CORTINA, A.: Eine Ethik des Konsums. Die Bürgschaft des Verbrauchers in einer globalen Welt, in: P. Koslowski/B. P. Priddat (Hg.): Ethik des Konsums. München: Wilhelm Fink, 2006, S. 91–103.

DEVINNEY, T. M./AUGAR, P./ECKHARDT, G.: Can The Socially Responsible Consumer Be Mainstream? Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik 13/3 (2012), 227–235.

DIETRICH, M.: Einkaufen als Erlebnis, in: S. Wirz/G. Droesser (Hg.): Urbaner Lebensund Konsumstil, Schriften Paulus-Akademie Zürich Bd. 9. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2014, S. 83–97.

Enste, D./Knelsen, I./Neumann, M.: Konsumenten- und Agentenethik. Zur Verantwortung für moralisches Handeln von und in Unternehmen. Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik 13/3 (2012), 236–254.

ETKINS, P.: A sustainable consumer society. *International Environmental Affairs* 3 (1991) 4, 243–258.

GALBRAITH, J. K.: The Affluent Society. Cambridge: Riverside Press, 1958.

HEIDBRINK, L./SCHMIDT, I./AHAUS, B.: Einleitung, in: Dies. (Hg.), Die Verantwortung des Konsumenten. Über das Verhältnis von Markt, Moral und Konsum. Frankfurt a. M.: Campus, 2011, S. 9–24.

HOLDEREGGER, A.: Art. Verantwortung, in: J.-P. Wils/C. Hübenthal (Hg.): Lexikon der Ethik. Paderborn u.a.: Beck, 2006, 394-403.

HUTT, W.: The Concept of Consumer Souvereignty. *The Economic Journal* 50 (1940), 66-77.

Jonas, H.: Das Prinzip der Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilsation. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989.

KANT, I.: Metaphysik der Sitten (1797), in: Allgemeine Textausgabe, Bd. VI. Berlin: Reclam, 1968.

KIRCHSCHLÄGER, P. G.: Wie können Menschenrechte begründet werden? Ein für religiöse

und säkulare Menschenrechtskonzeptionen anschlussfähiger Begründungsansatz (ReligionsRecht im Dialog; 15). Münster: LIT, 2013.

- Die Multidimensionalität der Menschenrechte Chance oder Gefahr für den universellen Menschenrechtsschutz? *MenschenRechtsMagazin* 18 (2013) 2, 77–95.
- The Relation between Democracy and Human Rights, in: L.E. Grinin/I.V. Ilyin/A.V. Korotayev (Hg.): Globalistics and Globalization Studies: Aspects & Dimensions of Global Views, Yearbook. Volgograd: 'Uchitel' Publishing House, 2014, S. 112–125.
- Verantwortung aus christlich-sozialethischer Perspektive. ETHICA 22 (2014) 1, 29-54.
- Human Rights and Corresponding Duties and Duty Bearers. *International Journal of Human Rights and Constitutional Studies* 2 (2014) 4, 309-321.
- Multinationale Konzerne und Menschenrechte. ETHICA 23 (2015) 3, 261-280.
- Wie ich Euch getan habe ... Maß-Losigkeit und andere ethische Prinzipien des Neuen Testaments. Leuven: Edition Peeters (im Druck).

KNOBLOCH, U.: Theorie und Ethik des Konsums (St. Galler Beiträge zur Wirtschaftsethik; 11). Bern: Paul Haupt, 1994.

Koller, P.: Die Begründung von Rechten, in: P. Koller/C. Varga/O. Weinberger (Hg.): Theoretische Grundlagen der Rechtspolitik. Ungarisch-Österreichisches Symposium der internationalen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie 1990, ARSP 54. Stuttgart: Franz Steiner, 1990, S. 74–84.

Koslowski, P.: ,I shop, therefore I am'. Produktivistische und konsumistische Aspekte des Selbst, in: P. Koslowski/B. P. Priddat (Hg.): Ethik des Konsums. München: Wilhelm Fink, 2006, S. 23-33.

Koslowski, P./Priddat, B.P.: Die konsumistische Revolution entlässt ihre Kinder. Einleitung, in: P. Koslowski/B.P. /Priddat (Hg.): Ethik des Konsums. München: Wilhelm Fink, 2006, S. 7–8.

- (Hg.): Ethik des Konsums. München: Wilhelm Fink, 2006.

Lee, M.-Y.: Konsumethik im Lichte des Lukasevangeliums. Zeitschrift für Wirtschaftsund Unternehmensethik 1/2 (2000), 361-376.

Lerch, A.: Das Prinzip der Konsumentensouveränität aus ethischer Sicht. Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik 1/2 (2000), 174-186.

Maritain, J.: Introduction, in: UNESCO: Human Rights: Comments and Interpretations. UN Doc UNESCO/PHS/3 (rev.), 25 July 1948, I-IX.

MICHEL, K.-G.: Konsumethik in der Wohlstandsgesellschaft (Abhandlungen zur Sozialethik; 41). Paderborn: F. Schöningh, 1997.

Müller, J.P.: Menschenrechte als Grundlage einer globalen wirtschaftlichen und politischen Ordnung, in: P.G. Kirchschläger et al. (Hg.): Menschenrechte und Wirtschaft im Spannungsfeld zwischen State und Nonstate Actors, Internationales Menschenrechtsforum Luzern (IHRF), Bd. II. Bern: Stämpfli Verlag AG, 2005, S. 185–196.

NEUHÄUSER, C.: Drei Dimensionen der Verantwortung von Konsumenten und Unternehmen. Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik 13/3 (2012), 278-296.

NEUNER, M.: Der Beitrag des Konsums zu einem gelingenden Leben. Eine kritische Betrachtung zur Entwicklung der Konsumfreiheit. Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik 1/2 (2000), 195-214.

NIDA-RUMELIN, J.: Verantwortung. Stuttgart: Reclam, 2011.

NUSSBAUM, M.: Capabilities and Human Rights, in: P. De Greiff/C. P. Ciaran (Hg.): Global

Justice and Transnational Politics: Essays on the Moral and Political Challenges of Globalization. Cambridge: MIT Press, 2002, S. 117–149.

PRIDDAT, B.P.: moral hybrids. Skizze zu einer Theorie moralischen Konsums. Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik 1/2 (2000), 128-151.

REICHHOLD, A.: Mitverantwortung in der Konsumethik, in: T. Beschorner/M. Schmidt/K. Vorbohle/C. Schank (Hg.): Zur Verantwortung von Unternehmen und Konsumenten. München: Rainer Hampp, 2008, S. 125–134.

SRNKA, K. J./Schweitzer F.M.: Macht, Verantwortung und Information: Der Konsument als Souverän? Theoretische Reflexion und praktische Ansätze am Beispiel ökologisch verantwortlichen Kaufverhaltens. Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik 1/2 (2000), 192–205.

STAHL, B.C.: Das kollektive Subjekt der Verantwortung. Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik 1/2 (2000), 225-236.

STREISSLER, M.: Art. Konsum, in: A. Klose/W. Mantl/V. Zsifkovits (Hg.): Katholisches Soziallexikon. Innsbruck: Tyrolia, 1980, 1500-1504.

Tomuschat, C.: Human rights: Between idealism and realism. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Trayser, K.D.: Zur Verantwortung von Unternehmen und Konsumenten, in: T. Beschorner/M. Schmidt/K. Vorbohle/C. Schank (Hg.): Zur Verantwortung von Unternehmen und Konsumenten. München, Rainer Hampp, 2008, S. 59-62.

VON NELL-BREUNING, O.: Revolte der Verbraucher?, in: U. Schulz (Hg.): Freiheit, die sie meinen. 17 Beispiele. Frankfurt a. M.: Fischer Bücherei, 1967, S. 144-154.

WETTSTEIN, F.: CSR and the Debate on Business and Human Rights: Bridging the Great Divide. Business Ethics Quarterly (2012), 739-770.

— Human Rights as Ethical Imperatives for Business: The UN Global Compact's Human Rights Principles, in: J.T. Lawrence/P. W. Beamish (Hg.): Globally Responsible Leadership: Managing According to the UN Global Compact. Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2012, S. 73–88.

W_{IRZ}, S.: Dynamische Bedürfniswelt. Herausforderungen für den consumer citizen, in: Ders./G. Droesser (Hg.): Urbaner Lebens- und Konsumstil, Schriften Paulus-Akademie Zürich Bd. 9. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2014, S. 19-36.

Witschen, D.: Menschenrechte – Menschenpflichten. Anmerkungen zu einer Korrelation. *ThG* 42 (1999), 191–202.

WOLBERT, W.: Menschenwürde, Menschenrechte und Theologie. SaThZ7 (2003), 161-179.

PD Dr. Peter G. Kirchschläger, Visiting Fellow an der Yale University, Forschungsmitarbeiter an der Theologischen Fakultät der Universität Luzern, Frohburgstrasse 3, CH-6002 Luzern peter.kirchschlaeger@unilu.ch

INFORMATIONSSPLITTER

Verbot für autonome Kampfroboter?

Bereits 1942 warf der russisch-stämmige Schriftsteller *Isaac Asimov* (1920–1992) in der Zeitschrift *Astounding Science Fiction* die Frage nach einer Ethik für Roboter auf. In der Kurzgeschichte "Run-around" formulierte er seine drei berühmt gewordenen Gesetze der Robotik, die – verkürzt – Folgendes aussagen: Ein Roboter dürfe keinen Menschen verletzen, habe stets den Befehlen eines Menschen zu gehorchen und müsse auch seine eigene Existenz schützen.

Doch weder in der Science Fiction-Welt noch in der Realität fand Asimov letztlich mit seinen Grundsätzen Gehör. Erstens entwickelten sich die Roboter anders, als Asimov und Gefolgsleute sich das vorstellten. Zweitens können Robotern die Gesetze Asimovs nach dem australischen Informatiker Rodney Brooks schlicht und einfach nicht "eingebaut" werden. Wenngleich solche Maschinen immer autonomer werden, sind ihre Fähigkeiten nicht mit jenen des Menschen vergleichbar. Dennoch ist es keineswegs verfrüht, schon jetzt über ethische Probleme im Kontext der Robotik nachzudenken. Dies gilt insbesondere im Hinblick auf bestimmte autonome Maschinen, die eigens zum Töten konstruiert werden, wie Tretminen, Selbstschussanlagen, Antiraketensysteme und neuerdings Kampfdrohnen. Sie unterliegen zwar noch der Kontrolle menschlicher Operateure, besitzen aber auch einen automatischen Modus, indem sie auf gewisse "Wahrnehmungen" sensibel reagieren. Die Verfechter von derlei automatischen Tötungssystemen argumentieren damit, dass es, erstens, zu spät für ein Verbot solcher Systeme sei, da sie schon existierten, und, zweitens, mit ihnen eine sog. "saubere" Kriegführung möglich sei.

Beide Argumente greifen jedoch nach Ansicht der Gegner nicht. So stellten im Sommer 2015 fast 3000 Forscher aus dem Bereich der künstlichen Intelligenz und der Robotik einen offenen Brief ins Netz, der mittlerweile von über 35000 weiteren Personen unterzeichnet wurde und in dem vor allem die Befürchtung ausgesprochen wird, dass solche Waffen von Terroristen eingesetzt werden könnten.

Obwohl die derzeit bestehenden Roboter zu revolutionären Handlungen unfähig sind, ist das Thema für die Zukunft keineswegs irrelevant. Es stellt sich hier vor allem die Frage der sog. bugs (Softwarefehler), von denen auch die Roboter der fernen Zukunft nicht verschont bleiben werden, womit die Gefahr von möglicherweise auf fatale Weise fehlerhaft agierenden Maschinen im Raum steht.

Hinzu kommt laut Susan Leigh Anderson, ihres Zeichens emeritierte Philosophin der University of Connecticut und anerkannte Spezialistin für ethische Probleme der Robotik, noch die Frage, ob wir Maschinen, die über die Fähigkeit verfügen würden, die Gesetze der Robotik zu verstehen und zu befolgen, ihnen diese überhaupt auferlegen dürften, um sie zu unseren Sklaven zu machen. Das wäre laut Anderson, die mit Kant argumentiert, gegen deren Würde.

(Nach: Delahaye, Jean-Paul: Müssen wir autonome Killerroboter verbieten? Spektrum der Wissenschaft 5/16, 80-86)

KERSTIN SCHLÖGL-FLIERL – MARTIN M. LINTNER

SO HALBWEGS TREU

Eine tugendethische Betrachtung über die Treue in der Ehe und im Ordensleben

Kerstin Schlögl-Flierl, geb. 1976, Studium der Katholischen Theologie und Germanistik in Regensburg und Rom, Promotion zum Thema Glück in Regensburg und Boston, 2014 Habilitation zur Bußtheologie des Antoninus von Florenz, seit 1.4.2015 Inhaberin des Lehrstuhls für Moraltheologie an der Universität Augsburg.

Martin M. Lintner, geb. 1972, Mitglied des Servitenordens; Studium der Katholischen Fachtheologie in Innsbruck, Wien und Rom, 2006 Promotion über die Ethik der Gabe in Wien, seit 1.10.2009 Professor für Moraltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Brixen; Präsident des Internationalen Netzwerkes der Gesellschaften für Katholische Theologie (INSeCT).

Dass mit diesem Beitrag ein Wagnis einhergeht, sei zu Beginn nicht verschwiegen. Es ist nicht so sehr die Zweiautorenschaft, sondern betrifft den Gegenstand der Betrachtung, die Treue, denn – wie Thomas Knieps-Port le Roi schreibt – "[e]s scheint, als sei der Begriff Treue heute nicht nur aus der Mode gekommen, sondern auch besonders inhaltsleer geworden. Im allgemeinen Bewusstsein wird er schnell mit dem Gegenbegriff der Untreue, also mit Fremdgehen, assoziiert und damit nicht nur negativ bestimmt, sondern auf den Bereich sexueller Beziehungen eingegrenzt."

In der ethischen Tradition begegnet Treue gewöhnlich als Tugend. "Heute erleben wir einen neuen Aufschwung einer Tugendethik, inspiriert durch die aristotelisch-thomistische Tradition. Indem man so auf die sittlichen Qualitäten Wert legt, die für eine angemessene sittliche Reflexion erforderlich sind, wird der wichtige Platz verständlich, den die verschiedenen Kulturen der Gestalt des Weisen einräumen."²

Die sittliche Qualität der Treue soll deswegen im Weiteren beleuchtet werden: Treue als Tugend an sich und die die Treue tiefer erschließenden und

T. KNIEPS-PORT LE ROI: Was Liebespaare zusammenhält (2008), S. 51.

² Internationale Theologische Kommission: Auf der Suche nach einer universalen Ethik (2009), Nr. 55 [http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20090520_legge-naturale_ge.html (Download v. 12.2.2016)]

ermöglichenden Untertugenden. Freilich stellt sich die Frage: Was bedeutet an dieser Stelle Tugend und mit welchen anderen Tugenden ist die Treue ursächlich verbunden? Bevor nach Antworten gesucht wird, soll zunächst in einer Art Spurensuche von verschiedenen Perspektiven her ein Zugang zum Verständnis der Treue versucht werden.

1. Was ist Treue bzw. Untreue?

1.1 Eine literarische Spurensuche

So einfach Treue klingt, so schwierig ist sie zu erklären und darüber hinaus durchzuhalten. Gerade das Gegenteil von Treue bespricht der brasilianische Autor Paulo Coelho in seinem Roman *Untreue*³. Erzählt wird aus der Perspektive einer Ehefrau, die ein scheinbar perfektes Leben führt (liebevoller Ehemann, untadlige Kinder), aber durch Langeweile und Angeödetsein in die Verführung kommt, sich der bietenden Gelegenheit eines Seitensprungs mit einem ehemaligen Schulfreund hinzugeben. "Über zehn Jahre Ehe dasselbe Feuer bewahren zu können, scheint mir unrealistisch. Und jedes Mal, wenn ich beim Sex Lust vortäusche, stirbt etwas in mir. Ich fühle mich immer leerer." (12) Dieses Gefühl der Leere wird mit der sich anbietenden Gelegenheit aufgefüllt. "Mit jedem Augenblick fühle ich mich besser, mutiger, freier. Und dann tue ich etwas, von dem ich schon seit meiner Schulzeit geträumt habe" (35), erklärt die Ich-Erzählerin die Eruption dieses Seitensprungs.

Die Affäre zieht sich hin und die Protagonistin versucht, sich selbst ihr Verhalten zu erklären. "Aber im Grunde genommen ist das, was passiert ist, ganz einfach: Ich bin mit einem Mann ins Bett gegangen, weil ich verrückt danach war. Weiter nichts. Keine intellektuelle oder psychologische Rechtfertigung." (207) Schließlich kommt sie nach einiger Überlegung zur Überzeugung, dass sie sich dieses Abenteuer verdient habe als Belohnung dafür, dass sie sich so viele Jahre gut benommen habe (vgl. 220). Als sie beschließt, die Affäre zu beenden, setzt sie im gleichen Atemzug fest, sich neu in ihren Ehemann zu verlieben.

So versteht sie die Beziehung als mathematische Gleichung: Wenn wieder genügend Beziehungs-Arbeit investiert wird, ist die Untreue vergessen und es kann sich neu verliebt werden. "Ich muss mich in meinen Ehemann neu verlieben. Die Liebe ist nicht nur ein Gefühl; sie ist eine Kunst. Und wie bei jeder

³ P. Coelho: Untreue (2014).

Kunst reicht nicht allein die Inspiration, es ist auch viel Arbeit vonnöten." (229) Neu-Verlieben heißt wieder aufs Neue treu sein.

Einer Moraltheologin bzw. einem Moraltheologen stellen sich mehrere Fragen vor dem Hintergrund dieses Romans: Ist Untreue ein verdientes Abenteuer für richtiges Verhalten? Führt Untreue nicht zur Erosion des Vertrauensverhältnisses? Kann der Ehemann vergeben und vergessen, wenn er vom Verhalten seiner Ehefrau erfährt? Wie tief geht Untreue? Ist das nur der sexuelle Vollzug oder sind damit nicht noch mehr Dimensionen verbunden, sozialer und emotionaler Natur beispielsweise? Würde es ihn zutiefst verletzen und ihm wehtun, wenn er davon Kenntnis erlangte?

Auch der Bruch der anderen, nicht nur der eigenen Ehe, der in diesem Roman beschrieben wird, bleibt spannungsvoll. "Ich kann jetzt voller Sympathie an Jacob und Marianne denken. Ohne es zu wollen, haben sie mich zu meinem Mann und zu meiner Familie zurückgeführt. Ich hoffe, sie sind in dieser Silvesternacht glücklich und dass dies alles sie ebenfalls einander wieder nähergebracht hat. Bin ich etwa dabei, meinen Ehebruch zu rechtfertigen? Nein. Ich habe die Wahrheit gesucht und habe sie gefunden. Ich hoffe, dass es auch anderen so ergeht, die eine ähnliche Erfahrung gemacht haben. Besser lieben. Das sollte unser Ziel sein im Leben: lernen zu lieben. Das Leben schenkt uns tausend Gelegenheiten, lieben zu lernen." (314) Am Ende des Romans wird die "Moral von der Geschicht" in dieser Weise formuliert: Es braucht keine Rechtfertigung des Seitensprungs, sondern er ist ein Lernschritt, auf das "Liebenlernen" komme es an. Ist also die Untreue hierdurch gerechtfertigt? Laut der Ich-Erzählerin braucht es gar keine Rechtfertigung.

1.2 Soziologische Überlegungen zur Untreue

Die brasilianische Anthropologin MIRIAN GOLDENBERG setzt sich in ihren Publikationen mit Fragen rund um Beziehungen, Geschlechterverhältnis und Sexualität auseinander. Dabei hat sie auch mehrere Studien zum Phänomen der Untreue angestellt.⁴ Sie verortet die Frage nach der sexuellen Treue bzw. Untreue im Kontext der Ambivalenz zwischen dem Streben nach Freiheit und Emanzipation auf der einen und der Erfahrung von Eifersucht und Abhängigkeit auf der anderen Seite. Konkretes Verhalten sexueller Untreue führt nicht nur zu psychischen Spannungen und zwischenmenschlichen Konfliktsituati-

⁴ M. GOLDENBERG: A Outra: um estudo antropológico sobre a identitade da amante do homem casado (1990); dies.: De perto ninguém é normal (2004); dies.: Untreu (2014). Zum Folgenden vgl. besonders die letztgenannte Publikation.

onen, sondern kann auch widersprüchliche Diskurse hervorrufen, wenn beispielsweise der untreue Ehemann davon ausgeht, dass ihm seine Geliebte treu ist, oder wenn die Geliebte verlangt, dass der verheiratete Geliebte mit seiner eigenen Ehefrau keine sexuelle Beziehung mehr habe.

GOLDENBERG fragt nach der inhärenten symbolischen und kulturellen Logik der Untreue und findet einen Grund im gesellschaftlichen Wandel, wonach traditionelle Werte wie Stabilität, Zusammenhalt, Sicherheit und Treue zwar weiterhin wichtig sind, zugleich aber auch der Wunsch nach Freiheit, Individualität, Privatsphäre ebenso wächst wie bspw. die Experimentierfreudigkeit. Im Selbstverständnis der "Anderen", d.h. der Geliebten eines verheirateten Mannes, bündeln sich nach GOLDENBERG diese Elemente. Die "Andere" versteht sich einerseits als die ideale Partnerin auf der affektiven und sexuellen Ebene, insofern ihre Beziehung nicht durch gesellschaftliche Konvention oder das institutionelle Eheband Bestand habe, sondern tatsächlich auf Zuneigung und sexuelle Attraktion gründe. Deshalb verlangt sie von ihrem Geliebten auch eine intensivere und bewusstere Pflege der Beziehung bis hin zur schon genannten Forderung der sexuellen Enthaltsamkeit mit dessen eigener Ehefrau. Diese Beziehung wird dann auch als modern beschrieben, nämlich als gleichberechtigt, in der es keinen Zwang gibt und in der die Unabhängigkeit der Geliebten akzeptiert wird. Bezeichnenderweise differiert die weibliche Fremdwahrnehmung der Geliebten eines verheirateten Mannes von deren Selbstwahrnehmung. Andere Frauen sehen in ihr eine Frau, deren Beziehung durch Unterwerfung unter männliche Dominanz geprägt sei, insofern sich der Liebhaber nicht zu ihr als seiner Geliebten bekennt.

Neben dieser Diskrepanz zwischen Selbst- und Fremdwahrnehmung der Rolle der "Anderen" arbeitet Goldenberg auch die grundsätzliche Ambivalenz einer stabilen außerehelichen Beziehung eines verheirateten Partners heraus, die in den existentiellen Konflikten und im hohen Leidensdruck für die Betroffenen ersichtlich wird. Goldenberg sieht den Grund hierfür in der Forderung nach sexuell-affektiver Ausschließlichkeit, die Ausdruck des Wunsches ist, die einzige geliebte Person im Leben des/der Geliebten zu sein. Sowohl in der traditionellen Ehe im Sinne einer lebenslangen Monogamie als auch in Beziehungsformen, die als Lebensabschnittspartnerschaften oder sukzessive Monogamie charakterisiert werden können, nimmt die Treue einen hohen Stellenwert ein. Untreue gehört in beiden Beziehungsformen zu den Hauptursachen für Beziehungskrisen und wird bezeichnenderweise auch von jenen Menschen, die ihrerseits der untreue Part in diesen Beziehungsdrei-

ecken sind, als nicht akzeptabel beurteilt. Mit Untreue in den verschiedensten Facetten kommt eben niemand klar, so Goldenberg, selbst die Untreuen nicht oder Paare, die übereingekommen sind, ihre Treue zu verhandeln oder die institutionelle von der affektiv-sexuellen Beziehung zu differenzieren. Treu oder untreu ist immer die Person als ganze, nicht nur ein Teilbereich von ihr, sodass Treue bzw. Untreue immer den ganzen Menschen umfassen. Sie wirken deshalb auf die Beziehungen eines Menschen zurück, auf die Art, wie er sich in sie einbringt: offen und transparent oder nur halbherzig und mit Vorbehalten, schließlich die Person, der gegenüber man untreu ist, aus Bereichen des eigenen Lebens ausgrenzend und ihr gegenüber unehrlich.

Die Form der freien Beziehung anstatt institutionalisierter Partnerschaft und Ehe bedeutet nicht den Ausweg aus den affektiven Belastungen und sexuellen Dilemmata, die sich aus dem Wunsch nach stabilen und festen Beziehungen ergeben. Für Goldenberg ist die Untreue – noch vor und damit unabhängig von ihrer ethischen Beurteilung als persönliches Versagen – vordergründiger Ausdruck der Widersprüchlichkeit des Konflikts "zwischen dem Kampf um Unabhängigkeit und der Unterordnung unter die männliche Dominanz" sowie der "Ambivalenz zwischen der Suche nach einer stabilen Beziehung, die sich auf Freundschaft gründet, und der obsessiven Suche nach sexueller Leidenschaft".

1.3 Das Treueversprechen unter Generalverdacht

Auch die Schweizer Publizistin MICHÈLE BINSWANGER reflektiert über die Erfahrung, dass "Untreue Vertrauen zerstört, Hoffnungen, Herzen und Familien zerbricht". Freilich sieht sie die entscheidende Problematik nicht darin, warum jemand untreu wird, sondern darin, dass ein Treueversprechen ihrer Ansicht nach eine Lüge darstellt, nämlich die, "dass wir uns immer treu sein werden. Denn sexuelle Treue im umfassenden Sinn ist unmöglich. Wir können uns die Lust versagen, wir können so tun, als gäbe es sie nicht. Aber es ist eine Täuschung." Ihre Überlegungen gehen zunächst von der biologischen Funktion der Sexualität bzw. dem Paradigma der sexuellen Fitness aus, nämlich möglichst effektiv Nachkommen zu zeugen und großzuziehen. Erscheint in dieser evolutionsbiologischen Perspektive die männliche Treue – rein biologisch gesehen – als obsolet, erklärt sich das weibliche Streben nach einer

⁵ M. GOLDENBERG: Untreu, S. 261.

⁶ M. BINSWANGER: Monogamie (2012).

⁷ Ebd.

stabilen und dauerhaften Beziehung in der Angewiesenheit einer Frau, die ein Kind zur Welt bringt, während der langen Zeit des Großziehens des Kindes unterstützt zu werden. Der Mann hingegen verlangt von seiner Frau Treue, um seinerseits der Gefahr zu entgehen, nicht in das eigene, sondern in ein fremdes Kind zu investieren. Aufgrund der durch die künstliche Empfängnisverhütung ermöglichten Trennung von Zeugung und Sexualität sowie der sozialen Emanzipation der Frau habe sich besonders für diese eine neue Freiheit eröffnet, ihre Sexualität auszuleben - und zwar auch ohne Bindung. Auf diesem Hintergrund sieht BINSWANGER geschlechtsspezifische Differenzen im sexuellen Verhalten - wie jene des "von Natur aus" zur Untreue tendierenden Mannes und der auf eine stabile Bindung hin orientierten Frau - zunehmend geringer werden. Letztlich läuft ihre Argumentation darauf hinaus, dass durch die Möglichkeit, Sexualität und Zeugung zu trennen, einmal mehr deutlich wird, dass die sexuelle Treue obsolet wird und das Ideal der Monogamie als, evolutionsbiologisch betrachtet, sowieso relativ junge Entwicklung - ihre Bedeutung verliert. Ihr als Manifest verstandener Beitrag endet mit dem Plädoyer: "Unser Wunsch nach einer langjährigen, tiefen Partnerschaft entspricht letztlich der Sehnsucht danach, eine Familie, eine Heimat zu haben. Ein legitimer, ein menschlicher Wunsch. Vielleicht sollten wir einfach anerkennen. dass Sexualität auch eine Art Heimat ist und ein Recht darauf hat, gelebt zu werden. Dass wir uns in unseren individuellen Bedürfnissen finden und nicht nach für uns vorgesehenen Rollen leben müssen."8

Vielleicht ergibt sich gerade hier ein Anknüpfungspunkt für eine kritische und weiterführende Reflexion. Abgesehen davon, dass sich die Liebe zwischen zwei Menschen kaum durch biologische Gesetzmäßigkeiten hinreichend erklären lässt und es dem Selbsterleben von Liebenden widerspricht, dass sie bloß der "evolutionsbiologischen Grammatik" reproduktiver Fitness folgen würde, können auch Treue und Untreue nicht lediglich als biologische Phänomene erklärt werden. Eine als eine Heimat verstandene Partnerschaft bzw. Familie lassen sich nicht von jener Erfahrung von Heimat und Geborgenheit lösen, die durch Sexualität erfahren und vermittelt wird. Es lässt sich fragen, ob "Sex ohne Bindung", d.h. die lustvoll gelebte Sexualität, die nicht zugleich Ausdruck einer liebenden Zuneigung zum Geschlechtspartner ist, nicht vielmehr – und zwar über den Moment des sexuellen Aktes hinaus – den Verlust dieser Erfahrung von Beheimatung bedeutet. Obwohl Binswanger fragt, ob "es vielleicht gar nicht die Untreue ist, die Ehen kaputt macht, son-

dern die unrealistische Erwartung, dass Sex nur innerhalb der Ehe stattfinden soll", konstatiert sie – ebenso wie Goldenberg –, dass sexuelle Untreue de facto eine wesentliche Ursache für Verletzungen und Vertrauensverlust ist, die nicht selten zum Bruch einer Beziehung führt. Die sexuelle Treue ist eben sehr viel mehr als bloß die Frage einer in sexueller Hinsicht ausschließlichen Beziehung. Ihr kommt auf der existentiellen Ebene eine tiefere symbolische Bedeutung zu. Diese symbolische Bedeutung jedenfalls wird im Roman von Coelho geleugnet. Sexuelles Verlangen wird ausgelebt, dann wird wieder in die alte Beziehung zurückgekehrt, ohne die zugefügten Verletzungen überhaupt zu bedenken.

Aber was können nun weitere Sinndimensionen auch theologischer Provenienz sein, welche die Treue in ihrem Wesenskern erschließen, ohne sie über ihr Gegenteil, die Untreue, zu bestimmen und damit vordergründig auf sexuelle Vollzüge zu verkürzen?

2. Treue: eine phänomenologische Spurensuche anstatt einer Definition

Im vorliegenden Beitrag wird Treue im Kontext von Lebensentscheidungen in den Blick genommen, durch die sich eine Person für ihr ganzes Leben an eine andere Person, an ein Lebensprojekt oder an eine Gemeinschaft bindet, wie es klassischerweise bei einer Eheschließung, einer Priesterweihe oder einer Ordensprofess geschieht. Dabei stellt sich zunächst die Frage, was Treue überhaupt bedeutet. Anstatt einer Definition soll im Folgenden versucht werden, mit Hilfe einer Art phänomenologischer Spurensuche unterschiedliche Facetten der Treue zu beleuchten. Dabei kann vorweg gesagt werden, dass Treue changiert: zwischen bleibender Faszination und abschreckender Institutionalität (z.B. in der Ehe) für den Einzelnen.

2.1 Der Wunsch nach Treue als Hoffnung und Sehnsucht

Der Wunsch nach Treue ist zutiefst Ausdruck einer Hoffnung und einer Sehnsucht, nämlich im Leben eines anderen Menschen eine signifikante, ja in einer gewissen Weise eine exklusive Bedeutung zu haben. Treue ist eine "urmenschliche Sehnsucht", eine "Bitte unserer Existenz"¹², dass das eigene

⁹ Ebd.
10 S. dazu u.a.: K. Demmer: Die Lebensentscheidung (1974); M. Schambeck/W. Schaupp (Hg.):
Lebensentscheidung (2004); M. M. LINTNER: "Ich verspreche – für mein ganzes Leben?" (2008),
S. 104-121; T. KNIEPS-PORT LE ROI/B. SILL (Hg.): Band der Liebe – Bund der Ehe (2013).
11 Vgl. K. Demmer: Treue zwischen Faszination und Institution (1997), S. 18-43.

vgl. R. Dennicol. 12 Zur Terminologie vgl. H. Schaller: Treue zum eigenen Weg (1994), S. 12. Schaller bezieht

Leben in den Augen eines Anderen wichtig und wertvoll sei, und zwar nicht nur für einen Moment oder eine gewisse Dauer, sondern "für immer". Sie ist die Bitte an einen anderen, zu einem zu stehen, auch in Zukunft, und einen zu bejahen, und zwar bedingungslos und ohne Vorbehalte, durch alle Lebenswandlungen und möglichen Schicksalsschläge hindurch. Sie ist die Hoffnung, dass der andere meiner nicht müde wird. Sie spiegelt das Bedürfnis nach Beständigkeit und Verlässlichkeit in einer Beziehung wider, nach Orientierung und Sicherheit angesichts einer unvorhersehbaren Zukunft, danach, seinem Leben eine Richtung und einen bleibenden Sinn zu geben.

Treue ist in dieser Hinsicht auch der tiefe Wunsch, bei allen Veränderungen, Wachstums- und Reifungsprozessen die eigene Identität nicht zu verlieren also auch sich selbst treu bleiben zu können – und das, was einem wertvoll ist, zu bewahren, bzw. jenen Menschen, der einem wichtig ist, nicht zu verlieren. "Indem wir uns an den anderen binden, legen wir unser tiefstes Selbst auf etwas fest, das wir jetzt als die höchste Wahrheit und Priorität erkannt haben, auch wenn und gerade weil es uns in der Zukunft möglicherweise nicht mehr so erscheinen mag."¹³ Ein Treueversprechen gegenüber einer anderen Person ist die Zusicherung, dass sie im eigenen Leben eine signifikante, ja exklusive Bedeutung hat und haben wird. Die tiefste Motivation, im Leben eines anderen Menschen eine existentielle und singuläre Wichtigkeit zu haben und ihm eine solche auch im eigenen Leben zuzuerkennen, ist die Liebe. Der Wunsch nach Treue ist in dieser Form das Eingeständnis, ohne die geliebte Person nicht (mehr) leben zu wollen. Das Versprechen, jemandem treu zu sein, wird somit auch zum Bekenntnis, dass dem eigenen Leben ohne die geliebte Person etwas fehlt, weil sie für einen als bereichernd und sinnstiftend erfahren wird. Und es ist der Zuspruch an diesen Menschen, auch selbst auf fruchtbare und positive Weise in seinem Leben präsent bleiben zu wollen, sodass er sich auf einen verlassen kann. Das Versprechen, einem Menschen treu zu bleiben, weiß darum, wie viel man selbst dem anderen bedeutet und wie sehr er einem vertraut, und es beinhaltet daher den festen Entschluss, ihm nicht durch Untreue weh zu tun, sein Vertrauen nicht zu missbrauchen. Schließlich "führt jede Liebe, die aufrichtig gelebt werden will, zu vollkommener Hingabe in selbstloser Verpflichtung. [...] Es gibt keine Liebe ohne Treue."¹⁴ In diesem Sinne ist der Anspruch von Treue gerade keine von außen auferlegte normative Forderung.

die Begriffe an dieser Stelle jedoch auf den Wunsch, dass "wir doch dem, was wir im Grunde unseres Herzens wollen, treu bleiben können möchten" (ebd.).

¹³ T. KNIEPS-PORT LE ROI: Der Weg der Treue (2013), S. 231–232.

¹⁴ I. und A. LAYRE: Die Ehe, ein Sakrament für den Weg (2012), S. 98.

sondern vielmehr Ausdruck der Entschlossenheit, "dem Wachsenkönnen [der] Liebe keine Grenzen zu setzen"¹⁵.

Da lebenslange Treue oft durch ein Versprechen bzw. Gelübde eingegangen wird, soll im Folgenden auf die sprachliche und existentielle Eigenart des Treueversprechens rekurriert werden.

2.2 Zur Eigenart des Treueversprechens

Sprachphilosophisch stellt ein Versprechen einen performativen Sprechakt dar, der nicht nur etwas beschreibt oder einen Inhalt mitteilt, sondern in dem das, was gesagt wird, zugleich vollzogen und konkretisiert wird, sodass dadurch die Realität beeinflusst oder verändert, ja sogar eine neue Wirklichkeit geschaffen wird. Thomas Knieps-Port le Roi fragt danach, was zwei Partner eigentlich tun, wenn sie einander die Treue versprechen. Sie teilen sich nämlich gegenseitig mehr mit als eine Information darüber, wie sie sich in Zukunft gegenüber dem Partner bzw. der Partnerin verhalten wollen. Sie gehen zugleich auch eine Selbstverpflichtung ein, die der bzw. dem anderen das Recht einräumt, das Versprochene einzufordern.

Ein solches Versprechen erzielt eine Wirkung, eine Beziehung gewinnt eine neue Qualität, weil sie nicht mehr nur auf die Faszination und Attraktion des Augenblicks gründet, sondern den Wechselfällen der Gefühle und Stimmungen gleichsam entzogen wird. "Wenn ich etwas verspreche, dann weiß ich gar nicht, ob ich morgen und übermorgen noch "Lust und Laune" besitze. Ich löse mich also von solcher Stimmung und lege mich fest."17 Nach KNIEPS-PORT LE ROI geschieht durch ein Treueversprechen eine Bindung: "Wenn ich iemandem meine Treue verspreche, verändert sich etwas in meiner Beziehung zu dieser Person. Ich binde mich hier und jetzt an sie, indem ich mich selbst verpflichte, meine Zukunft von nun an nicht mehr unabhängig von ihr zu gestalten und eben diese Entscheidung bis auf weiteres auch nicht mehr zu revidieren. Zugleich räume ich ihr damit das Recht ein, diese Verbindung auch einzuklagen."18 Damit werden zwei Partner – auch angesichts der unvorhersehbaren Zukunft - füreinander berechenbar und verlässlich, insofern sie sich freiwillig in ihren künftigen Handlungsmöglichkeiten einschränken und einander zusagen, dass "die Entwicklung der eigenen Lebensmöglichkeiten und mithin der eigenen Identität fortan nicht mehr unabhängig von der des an-

¹⁵ E. SCHOCKENHOFF: Sexualität als Ausdruck von Liebe (2015), S. 38.

¹⁶ Vgl. T. KNIEPS-PORT LE ROI: Der Weg der Treue, S. 224-234.

¹⁷ W. KASPER: Glaube und Geschichte (1970), S. 338.

¹⁸ T. KNIEPS-PORT LE ROI: Der Weg der Treue, S. 226.

deren erfolgen soll"19. Dies schließt mit ein, dass ein Partner seiner Partnerin (und umgekehrt) keinen Bereich seines Lebens vorenthält, sondern dass alle Lebensbereiche von dieser Verbindlichkeit betroffen sind, und zwar dahingehend, dass in den Entscheidungsmöglichkeiten auf den unterschiedlichen Handlungsfeldern der Pflege und Gestaltung der Beziehung zur geliebten Person sowie deren Bedürfnissen und Wohl eine Priorität eingeräumt wird. Ebenso schließt man die Wahlfreiheit aus, eine gleichartige Beziehung mit einer anderen Person einzugehen.20

Schließlich, so Knieps-Port Le Roi, kommen zwei Partner im Treueversprechen auch ihrem je eigenen Unvermögen zuvor, weil sie gerade angesichts der Tatsache, dass sie nicht die Hand dafür ins Feuer legen können, in alle Zukunft dieselben Gefühle für die geliebte Person zu hegen, sich dazu verpflichten, ihre Beziehung zur geliebten Person nicht von den jeweiligen Gefühlen des Augenblicks abhängig zu machen. "Wer Treue verspricht, der möchte das Schicksal ein Stück weit selbst in die Hand nehmen, indem er vorab den einmal gefassten Willensentschluss zum Sieger über die Wechselfälle des Lebens erklärt."21 Ein Treueversprechen entzieht meine heutige Entscheidung gleichsam der Laune von morgen.²² Das beinhaltet aber zugleich, dass sich iemand zutraut, einem in einem Versprechen gefassten Entschluss treu zu bleiben und dies nicht grundsätzlich für eine Unmöglichkeit des Menschseins hält. Gerade auch angesichts des Wissens um eigenes Unvermögen oder eigene Unzulänglichkeit sowie der Unvorhersehbarkeit der Zukunft ist ein Treueversprechen Ausdruck der Entschlossenheit - und damit des Willens -, sich in Zukunft nach Kräften zu bemühen, das Versprochene zu halten, ohne dafür eine letzte Garantie abgeben zu können.²³ Was man bei einem Versprechen – nicht als Garantie, aber als eine Art Pfand - in die Waagschale wirft, ist das eigene Wort und mit ihm die eigene Glaubwürdigkeit, weshalb Treue auch bedeutet: beim anderen "im Wort stehen" oder Wort halten, das Wort nicht brechen.24

Auch FRIEDRICH NIETZSCHE geht in seiner Genealogie der Moral auf das Versprechen ein.25 Für ihn steht dabei interessanterweise nicht die Frage danach

¹⁹ Ebd., S. 227.

²⁰ Vgl. ebd., S. 228-229.

²¹ Ebd., S. 232.

²² Vgl. auch S. Demel: Wozu braucht Liebe (noch) Ehe? (2013), S. 205.

²³ Vgl. dazu auch: E. Schockenhoff: Liebe auf Abwegen? (2015), S. 339-346, ders.: Sexualität als Ausdruck von Liebe, S. 38.

²⁴ Vgl. T. Knieps-Port le Roi: Der Weg der Treue, S. 225-227.

²⁵ Vgl. S. Demel: Wozu braucht Liebe (noch) Ehe?, S. 205; T. KNIEPS-PORT LE ROI: Der Weg der Treue, S. 232-233.

im Vordergrund, ob bzw. warum ein Mensch ein Versprechen halten soll, sondern wie es kommt, dass er eines geben kann und darf. Ein Versprechen fungiere angesichts der Vergesslichkeit des Menschen, so Nietzsche, gleichsam als "Gedächtnis des Willens" und es macht ihn berechenbar. Angesichts seiner Unstetigkeit, Wankelmütigkeit und Vergesslichkeit habe der Mensch eine Fertigkeit entwickelt, sich selbst treu zu bleiben und damit eine Konstante in sein Leben zu bringen und berechenbar zu werden. In der Fähigkeit, etwas "für sich als Zukunft gut sagen zu können"²⁷, eröffnet sich die Möglichkeit – so kann Nietzsche weitergedacht werden –, über die eigene Zukunft in einem partikulären Akt definitiv zu bestimmen.²⁸

2.3 Treue: eine Frage des Wollens und des Fühlens

In einem Treueversprechen verwirklicht sich Freiheit, auch wenn es zugleich Handlungsoptionen einschränkt, indem sich jemand an eine Person oder ein Lebensprojekt bindet. Neben der grundsätzlichen anthropologischen Dimension, dass Freiheit nicht durch ein Offenhalten von möglichst vielen Handlungsmöglichkeiten gewahrt wird, sondern dass sich Freiheit nur in Entscheidungen verwirklichen lässt, die immer auch zur Folge haben, dass dadurch andere Entscheidungsoptionen ausgeschlossen werden, und die damit Mut auf und Befähigung zu Verzicht erfordert, kommt hier auch der Aspekt der Bindung in Freiheit dazu.²⁹ Ein Treueversprechen setzt Freiheit voraus. Treue ist damit immer auch eine Frage des Wollens. Bezeichnenderweise versprechen sich die beiden Partner im katholischen Trauritus nicht, dass sie sich gegensei-

²⁶ Das Versprechen bedeutet nach Nietzsche "ein aktives Nicht-wieder-los-werden-wollen, ein Fort- und Fortwollen des ein Mal Gewollten, ein eigentliches Gedächtniss des Willens: so dass zwischen das ursprüngliche 'ich will' 'ich werde thun' und die eigentliche Entladung des Willens, seinen Akt, unbedenklich eine Welt von neuen fremden Dingen, Umständen, selbst Willensakten dazwischengelegt werden darf, ohne dass diese lange Kette des Willens springt. Was setzt das aber Alles voraus! Wie muss der Mensch, um dermaassen über die Zukunft voraus zu verfügen, erst gelernt haben, das nothwendige vom zufälligen Geschehen scheiden, causal denken, das Ferne wie gegenwärtig sehn und vorwegnehmen, was Zweck ist, was Mittel dazu ist, mit Sicherheit ansetzen, überhaupt rechnen, berechnen können, – wie muss dazu der Mensch selbst vorerst berechenbar, regelmässig, nothwendig geworden sein, auch sich selbst für seine eigne Vorstellung, um endlich dergestalt, wie es ein Versprechender thut, für sich als Zukunft gut sagen zu können!" (F. Nietzsche: Zur Genealogie der Moral (1955), S. 799.) Zum Versprechen bei Nietzsche s.: O. Höffe: "Ein Thier heranzüchten, das versprechen darf" (2004), S. 65–79.

²⁷ Vgl. vorhergehende Anmerkung.

²⁸ Zur Problematisierung der Möglichkeit von Lebensentscheidungen s. u.a.: W. SCHAUPP: Bindung auf Dauer? (2004), S. 18–33.

²⁹ Vgl. M.M. Lintner: Von der Freiheit, sich dauerhaft zu binden (2013), S. 123–159, bes. S. 128–129.

tig alle Tage ihres Lebens lieben, achten und ehren werden, sondern dass sie es wollen: "Ich will dich lieben, achten und ehren alle Tage meines Lebens", lautet es im Vermählungswort. In diesem Sinne versteht auch Hans Schaller die Treue als Ausdruck der Sehnsucht danach, "dem, was wir im Grunde unseres Herzens wollen, treu bleiben zu können"³⁰.

ERICH FROMM betont, dass die Liebe in einer Haltung der Entschiedenheit für einen geliebten Menschen besteht: "Einen anderen zu lieben ist nicht nur ein starkes Gefühl – es ist eine Entscheidung, ein Urteil, ein Versprechen. Wäre die Liebe nur ein Gefühl, gäbe es keine Basis für das Versprechen, einander für immer zu lieben. Wie kann ich beurteilen, ob es für immer bleiben wird, wenn mein Akt nicht zugleich Urteil und Entscheidung ist?"³¹ Das Gefühl der Liebe wird gleichsam in einen Willensakt überführt. Und dennoch: die Affektivität und das Gefühlsleben dürfen nicht außer Acht gelassen werden, denn sie spielen für die Treue eine bleibende fundamentale Bedeutung. Die Treue besteht gleichsam nicht nur in einem eisernen Willensakt, auch nach dem möglichen Erkalten von Gefühlen für eine bestimmte Person ihr treu zu bleiben, sondern impliziert auch den Willen, "die Freude des Zusammenlebens lebendig zu halten und sie durch vielfältige Aufmerksamkeiten zu pflegen, die jeder zu entdecken vermag: Liebe ist erfinderisch."³³

Maria Cruciani versteht in diesem Sinne Treue als die Selbstverpflichtung, die affektive Bindung an den Partner bzw. die Partnerin zu nähren. Treue entfaltet sich nämlich auch in der affektiven Ausrichtung auf den anderen hin, gerade dann, wenn sich diese Zuneigung nicht mehr gefühlsmäßig von selbst ergibt bzw. sich einer Person nicht mehr unmittelbar aufdrängt wie etwa in der Phase der Verliebtheit. Die Bewegung, sich dem anderen zuzuneigen, sich ihm zuzuwenden mit Wohlwollen und Aufmerksamkeit, muss entschlossen eingeübt und gepflegt werden als eine Dynamik der eigenen emotionalen Orientierung. Es geht darum, sich ein ganzes Leben lang um die Entfaltung und das Wohl des anderen zu kümmern. Allein körperliche Treue ist nicht ausreichend und kann in einigen Fällen von Gefühlen der Untreue begleitet werden, die der ursprünglichen Verpflichtung entgegenstehen. Die Gefühle weichen in der Treue zu einem Versprechen also nicht einfach einem rigiden

³⁰ H. Schaller: Treue zum eigenen Weg, S. 12.

³¹ E. Fromm: Die Kunst des Liebens (1973), S. 80.

³² S. dazu: M. Cruciani: Teologia dell'affettività coniugale (2013); dies.: Emozione e virtù nel legame coniugale (2015), S. 78–85.

³³ I. und A. de Layre: Die Ehe, ein Sakrament für den Weg, S. 101.

³⁴ Vgl. M. Cruciani: Emozione e virtù nel legame coniugale, S. 79-80.

³⁵ I. und A. DE LAYRE: Die Ehe, ein Sakrament für den Weg, S. 100.

Voluntarismus, vielmehr gehören der Umgang und die Kultivierung der Affektivität und Gefühle selbst zur Treue dazu. In dieser Perspektive können auch die Aussagen in *Gaudium et spes* gelesen werden, dass Treue und gegenseitige liebevolle Hingabe einander bedingen: "Die innige Vereinigung als gegenseitiges Sichschenken zweier Personen [...] verlang[t] die unbedingte Treue der Gatten und forder[t] ihre unauflösliche Einheit" (Nr. 48), und weiter: "Wo [...] das intime eheliche Leben unterlassen wird, kann nicht selten die Treue als Ehegut in Gefahr geraten" (Nr. 51).

Bis jetzt wurde in diesem Beitrag die Treue sehr stark unter dem Blickwinkel der ehelichen Treue besprochen: der Wunsch nach Treue als Hoffnung und Sehnsucht, die Eigenart des Treueversprechens und Treue als eine Frage des Wollens und des Fühlens. Dies ist dem geschuldet, dass beim ehelichen Treueversprechen der andere personifiziert vor einem steht, dem oder der dann das Eheversprechen gegeben wird.

3. Treue im Ordensstand und in der Ehe

3.1 Ehe und Ordensleben: zwei Lebensformen – eine gemeinsame Berufung

Ehe und Ordensstand sind zwei unterschiedliche Lebensformen. Beide können jedoch unter existential-ethischer Perspektive als Berufung verstanden werden, in der die betroffenen Personen auf je individuelle Weise ihre Taufgnade zur Entfaltung bringen, durch die sie von Gott zu einem Leben in Fülle gerufen sind sowie dazu, "in der Liebe Frucht zu tragen für das Leben der Welt"36. In beiden Lebensformen bindet sich ein Mensch ein Leben lang an eine Person (in der Ehe) bzw. an eine Gemeinschaft (im Ordensstand). Diese Bindung stellt eine Lebensentscheidung und ein Lebensprojekt dar, d.h., dass iemand in einem partikulären Moment seines Lebens eine lebenslängliche Beziehung verbindlich eingeht. Während diese in der Ehe einen Menschen exklusiv an eine andere Person bindet, besteht sie in der Bindung an eine Gemeinschaft darin, dass eine exklusive Bindung an nur eine einzige Person dezidiert ausgeschlossen wird. Beiden Lebensformen ist ebenso gemeinsam. dass die zugrunde liegende Motivation für die jeweilige Lebensentscheidung die der Liebe ist. In der Ehe ist es die Liebe zu einer bestimmten Person, im Ordensleben ist es die Liebe zu Jesus Christus, die darin Ausdruck findet, dass ein Mensch innerhalb einer Ordensgemeinschaft danach strebt, Christus zu

³⁶ Zweites Vatikanisches Konzil, Optatam totius 16.

suchen, zu finden und zu bezeugen. Bei aller Unterschiedenheit der Berufungen zum Ehe- bzw. zum Ordensleben sind doch beide Lebensformen in ihrem innersten Wesen ein Zeugnis der Liebe Gottes zu den Menschen, der einen Menschen dazu beruft, dass sein Leben glücken möge. Diese Liebe Gottes wird in beiden Lebensformen gleichsam übersetzt in die Nächstenliebe, die in der Ehe darin ihren Ausdruck findet, dass sich zwei Menschen gegenseitig schenken und annehmen³⁷, oder in eine Liebe zu allen Menschen, die auf die exklusive Bindung an nur einen Menschen verzichtet. Sowohl die Ehe als auch der Ordensstand können in dieser Hinsicht als wirksame Vergegenwärtigung der Liebe Gottes verstanden werden.

Während die Ehetheologie betont, dass der sakramentale Charakter der Ehe gerade darin besteht, dass in der ehelichen Liebe und Bindung der Ehepartner die Liebe Gottes zu den Menschen bzw. die liebevolle Hingabe Christi an die Kirche heilswirksam präsent ist, gehört der Ordensstand nicht zu den Sakramenten, obwohl die Bindung an Christus zu seinem Wesen gehört. In den Ausführungen über das Gelübde der Ehelosigkeit ruft das Zweite Vatikanum deshalb bezeichnenderweise auch den Bund Gottes mit den Menschen bzw. Christi mit der Kirche in Erinnerung: Die Ehelosigkeit "macht das Herz des Menschen in einzigartiger Weise für eine größere Liebe zu Gott und zu allen Menschen frei (vgl. 1 Kor 7,32–35). [...] So rufen sie [die Ordensleute] allen Christgläubigen jenen wunderbaren Ehebund in Erinnerung, den Gott begründet hat und der erst in der kommenden Welt ganz offenbar wird, den Ehebund der Kirche mit Christus, ihrem einzigen Bräutigam."³⁸

3.2 Treue im Ordensleben

Das Konzilsdekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens unterstreicht mit Nachdruck die christologische Dimension des Ordenslebens: "Die Ordensleute sollen [...], treu ihren Gelübden, alles um Christi willen aufgeben (vgl. Mk 10,28) und ihm nachfolgen (vgl. Mt 19,21): Er muss für sie das "Eine Notwendige" sein (vgl. Lk 10,42). Auf sein Wort hörend (vgl. Lk 10,39), sollen sie um seine Sache besorgt sein (vgl. 1 Kor 7,32). Darum müssen die Mitglieder aller Institute, da sie zuerst und einzig Gott suchen, die Kontemplation, durch die sie ihm im Geist und im Herzen anhängen, mit apostolischer Liebe verbinden, die sie dem Erlösungswerk zugesellt und zur

³⁷ Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Gaudium et spes 48.

³⁸ Zweites Vatikanisches Konzil, Perfectae caritatis 12.

Ausbreitung des Reiches Gottes drängt."39 Wie bei der Ehe bedeutet Treue im Ordensleben also auch zuallererst Treue zu einer Person, nämlich zu Jesus Christus, und nicht nur zu einem abstrakten Ideal, das in der Spiritualität eines Instituts geistlichen Lebens verkörpert wird. Das Herz der unterschiedlichen Ausprägungen von Spiritualität in den einzelnen Ordensgemeinschaften ist und bleibt die Liebe zu Christus, die Sehnsucht, ihn zu suchen und zu finden, der Wunsch und das Streben danach, ihn zu bezeugen in der Erfüllung des Gebotes der Gottes- und Nächstenliebe. Ob nun das kontemplative oder das aktive Leben stärker ausgeprägt ist, beide Formen werden durch die tiefe Verbundenheit mit Christus genährt und durch die Gottes- und Nächstenliebe selbst gefördert. Die Treue zu Christus findet dann ihre konkrete Verwirklichung in der Treue zum Gelöbnis, das in der Ordensprofess abgelegt wird. Die Ordensprofess wiederum kann als Radikalisierung der Taufweihe verstanden werden, sodass sie ihrerseits in der Zusage der Liebe und Treue Gottes gründet, die in der Taufe vollzogen wird. Das bedeutet, dass der Grund dafür, dass ein Ordenschrist bzw. eine Ordenschristin sein bzw. ihr Gelübde deshalb ablegen darf, weil er bzw. sie der Liebe und Treue Gottes traut. Die Evangelischen Räte von Armut, Gehorsam und Ehelosigkeit sind einerseits Ausdruck dieses Vertrauens in Gott und stellen andererseits eine lebenslange existentielle Einübung in dieses Vertrauen dar. 40 In Bezug auf die ehelose Keuschheit, also den expliziten Verzicht auf die exklusive Bindung an nur eine einzige Person und damit auf sexuelle Intimität, wird ausdrücklich darauf verwiesen, dass jemand dieses Versprechen nicht ablegen kann, weil er sich dabei auf die eigenen Kräfte verlassen könnte, sondern weil er auf Gottes Hilfe vertrauen darf: "Die Ordensleute sollen also treu zu ihrem Gelöbnis stehen, den Worten des Herrn Glauben schenken, auf Gottes Hilfe vertrauen und sich nicht auf die eigenen Kräfte verlassen, Abtötung üben und die Sinne beherrschen."41 Der Grund des Verzichts auf eine explizite Bindung an nur einen Menschen besteht - wie schon gesagt - darin, durch die Bindung an Jesus Christus frei zu werden, die Liebe Christi in potentiell jeder menschlichen Beziehung zu bezeugen. Auch hier trifft zu: Diese Liebe kann nicht ohne Treue gelebt werden.

Gilt in Bezug auf die Ehe: "Weitaus mehr als ein Gefühl oder eine Empfindung ist die wahre Liebe eine Entscheidung, die sich auf eine endgültige Wahl stützt, welche das Aufgeben aller anderen möglichen Liebesbeziehungen im-

³⁹ Ebd., 5.

⁴⁰ S. dazu bspw. A. Herzig: In der Spur Jesu (2012).

⁴¹ Zweites Vatikanisches Konzil, Perfectae caritatis 12.

pliziert, um sich ganz einem einzigen Menschen zu weihen"42, kann bezüglich des Ordenslebens festgehalten werden: Auch über die momentane Begeisterung für Christus und ein Ordensideal hinaus besteht die wahre Christusliebe in einer Entscheidung, die sich auf eine endgültige Wahl stützt, welche den Verzicht der Bindung an nur einen Menschen impliziert, um potentiell in jeder menschlichen Beziehung die Gottes- und Nächstenliebe zu bezeugen. Treue im Ordensleben kann also nicht darauf reduziert werden, die Ehelosigkeit zu leben oder buchstabengetreu das einzuhalten, was in der Ordensprofess versprochen worden ist. Vielmehr besteht sie darin, diese Lebensform so zu leben, dass sie zu einer lebendigen Vergegenwärtigung der Liebe Gottes zu den Menschen und ein Zeugnis der Liebe zu Gott und den Menschen wird. Mit Papst Franziskus kann gesagt werden: "Die Kirche ist fruchtbar, und das muss sie sein. Schau, wenn ich negative Verhaltensweisen von Dienern der Kirche oder von Ordensmännern oder -frauen bemerke, ist das Erste, was mir in den Sinn kommt: ,eingefleischter Junggeselle!' oder ,alte Jungfer!' Sie sind weder Väter noch Mütter. Sie sind nicht imstande gewesen, Leben weiterzugeben. Wenn ich hingegen die Biografien der Salesianer-Missionare lese, die nach Patagonien gegangen sind, lese ich Geschichten von Leben, von Fruchtbarkeit "43

Untreu wird ein Ordenschrist bzw. eine Ordenschristin nicht erst durch das Eingehen einer einmaligen oder dauerhaften sexuellen Beziehung, sondern dadurch, dass er oder sie 'die Spur Jesu verliert'⁴⁴, durch das Erkalten der Liebe zu Christus, die das Herz und die Motivation dafür ist, das eigene Leben einem bestimmten Ideal und einer konkreten Ordensspiritualität entsprechend zu gestalten. Untreu wird ein Ordensmitglied, wenn sein Leben fruchtlos und steril wird. Treue verlangt auch hier eine Haltung der Entschiedenheit, den abgelegten Gelübden treu zu bleiben, sie besteht jedoch nicht nur in der Willensstärke, in der einmal gewählten Lebensform auszuhalten, sondern sie gründet bleibend in der Liebe zu Christus und zu den Menschen. Wie die eheliche Liebe muss auch diese Liebe gepflegt werden; wie die eheliche Treue bedarf auch die Treue im Ordensleben der Kultivierung der Affektivität und der Gefühle. Wie die Ehe bedeutet auch die Ordensprofess einen Akt der Willensfreiheit und der Entscheidung, durch die gleichsam ein Prozess einer "lebenslangen Aktuierung" eröffnet wird, "in der es gilt, diese Selbstbindung

⁴² I. und A. DE LAYRE: Die Ehe, ein Sakrament für den Weg, S. 98.

⁴³ A. Spadaro: Das Interview mit Papst Franziskus (2013).

⁴⁴ Vgl. den Titel von A. Herzig: In der Spur Jesu.

im alltäglichen Leben möglichst treu und konsequent zu bestätigen, zu erneuern und zu entfalten. Denn die Wahrheit einer Lebensentscheidung liegt nicht abgeschlossen, ein für alle Mal im Akt der Lebensentscheidung fest, z.B. vor dem Traualter oder beim Ablegen von Gelübden, sondern sie ereignet sich, insoweit sie im Leben bewahrheitet wird."⁴⁵

Das soeben Ausgeführte gilt übrigens nicht nur für das einzelne Ordensmitglied, sondern auch für eine ganze Ordensgemeinschaft. Ihre Treue besteht nicht nur darin, der eigenen Geschichte und den eigenen Ursprüngen treu zu bleiben, sondern die Intention der Gründerfiguren so in die jeweilige Zeit zu übersetzen, dass sie - um es mit Johann Baptist Metz zu sagen - ihre Gründungsgeschichte nicht nur nach-, sondern vielmehr weitererzählen. Orden, die ihre Treue zum Ideal als Treue zu den Ursprüngen oder zur eigenen Geschichte im Sinne einer fortwährenden Nachahmung der Lebensform ihrer Gründer bzw. Gründerinnen verstehen, sind gefährdet in der lebendigen Treue zu ihnen und ihren Intentionen.46 "Die Frage, wie ein Orden seiner Gründungsabsicht treu bleibt, [...] muss immer wieder auch im Blick auf die "Zeichen der Zeit" erörtert werden und von der nie apriori zu beantwortenden Frage geleitet bleiben: Wie gelingt heute einer Ordensgemeinschaft – als Gemeinschaft! – jene Radikalität der Nachfolge, die an ihrem Ursprung stand und ihn inspirierte?"47 Was also die einzelne Person leisten muss, um ihrem Versprechen treu zu bleiben, muss auch eine Ordensgemeinschaft in ihrer "kollektiven Biographie"48 leisten, um ihre Berufung, innerhalb der Kirche ein Raum der Christusnachfolge und für die Welt ein Zeugnis der Liebe Gottes zu sein, leben zu können. Auf die individuelle Ebene gewendet, bedeutet dies für die Ordenschristin bzw. den Ordenschristen, die Liebe zu Christus in der gelebten Nächstenliebe zu kultivieren und so dem ursprünglichen Beweggrund für die eigene Lebensentscheidung treu zu bleiben, was zugleich aber auch eine konstante Auseinandersetzung mit dem ursprünglichen Beweggrund bzw. eine bleibende Vertiefung der "Motivation des Anfangs" in jeweils veränderten oder neuen Kontexten verlangt. In diesem Prozess darf ein Ordensmitglied immer auch mit der Stütze der Gemeinschaft rechnen, in die es eingebunden ist und die es mitträgt. Ein gutes Vertrauensverhältnis untereinander oder zu wenigstens einigen Mitschwestern bzw. -brüdern ist hierfür unablässig. Treue bedeutet hier. dass eine Ordensgemeinschaft auch zu ihren einzelnen Mitgliedern steht und

⁴⁵ M. Wolfers: "Für Gott leben in Christus Jesus" (Röm 6,11) (2004), S. 134.

⁴⁶ Vgl. J. B. Metz: Zeit der Orden? (2014), S. 19-23.

⁴⁷ Ebd., S. 21.

⁴⁸ Zur Terminologie vgl. ebd., S. 22.

für sie einsteht, gerade auch in schwierigen Zeiten, etwa einer existentiellen Krise.

3.3 Treue in der Ehe

Zwar war von Treue als Relikt die Rede und sie ist in der Einleitung zu diesem Beitrag als inhaltsleer bezeichnet worden, aber vielleicht ist dies gerade die Strahlkraft, die von der Treue ausgeht. Obwohl sie unsicher ist, ist sie immer auch ein Sehnsuchtsort geblieben. Treue könnte sich wieder als wichtiger Indikator erweisen, da der institutionelle Rahmen den heutigen Paarbeziehungen immer mehr abhandenkommt. Stattdessen geht es um Beziehungsqualität, für die Treue ein Indikator unter vielen sein könnte.

Aber wem gegenüber ist man in der Ehe treu? Nach Augustinus verlangt das Gut der Treue das liebende Zusammenstehen der Eheleute in allen Lebenslagen. Aber in manchen Situationen genügt dieses Zusammenstehen nicht mehr. Deswegen ist wie für die Ordenschristin und den Ordenschristen auch die gemeinschaftliche Dimension des Treueversprechens für die Motivation und das Durchhalten maßgebend und maßgeblich. "Für getaufte Christen bekommt das Ja der Treue dadurch sein besonderes Gewicht, dass sie es sich vor Gott und im Raum der kirchlichen Glaubensgemeinschaft versprechen."49 In den Raum der Zweierbeziehung wird im Sakrament der Ehe Gott mithineingenommen: Die Zweierbeziehung wird auf ein Dreieck hin geöffnet. So heißt es im Schlussdokument der Bischofssynode vom Oktober 2015 zum Thema Treue: "Die unwiderrufliche Bundestreue Gottes ist das Fundament der Unauflöslichkeit der Ehe. Die umfassende, tiefe Liebe der Eheleute stützt sich nicht nur auf menschliches Vermögen: Gott steht diesem Bund in der Kraft seines Geistes bei. Die Entscheidung, die Gott uns gegenüber getroffen hat, spiegelt sich in gewisser Weise in der Wahl des Ehegatten wieder: wie Gott sein Versprechen auch dann hält, wenn wir scheitern, so gelten auch die eheliche Liebe und Treue ,in guten wie in schlechten Zeiten'."50 Denkt man diese Dependenzen zu Ende, so ist man treu seinem Partner und dadurch auch indirekt Gott. Gott schenkt in der Bundestreue diese Treue den Ehepartnern im Sakrament und somit auch das Vermögen, diese Treue durch die guten wie schlechten Tage durchzutragen. "Die eheliche Liebe wird demnach von Gott und seiner Liebe gewissermaßen unterfangen und getragen. So werden das

⁴⁹ DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ: Ehe und Familie – in guter Gesellschaft (1999), S. 10

⁵⁰ Die Berufung und Sendung der Familie in Kirche und Welt von heute (2015), S. 187–188 (Nr. 48).

personale Miteinander und das wechselseitige Vertrauen in der Ehe gestärkt und die eheliche Liebe gefestigt."⁵¹ So getragen wohnt dem Eheversprechen ein 'Gelingenkönnen' inne, das aber nicht ohne die immer wieder geforderte Haltung des Sich-Sorgens um diese eingegangene Beziehung leben kann.⁵² Aus welcher Quelle entspringt dieses Nicht-Nachlassen? Theologisch gesehen aus der Bundestreue Gottes.

Treu sein heißt zwar, dass jemand in einer verlässlichen Beziehung sein Bedürfnis nach Heimat und Geborgenheit gestillt findet, aber dies genügt nicht. Der Paartherapeut Gerhard Nieder berichtet: "Immer wieder konnte ich bei meinen Ratsuchenden diesen schwerwiegenden Ambivalenzkonflikt entdecken. Neben dem Wunsch nach Bindung, beispielsweise mit dem Anderen in Treue verbunden zu sein, zeigt sich in gleichem Ausmaß aber auch der Wunsch nach Freiheit, d.h. sich nicht zu sehr emotional von dem Partner abhängig zu machen."53 Wie bereits im anthropologischen Vorspann (vgl. Kap. 1) angedeutet, ist es diese Ambivalenz, welche die angestrebte Treue zu verunmöglichen scheint. Wie kann sie gehalten werden angesichts all der Spannungen, die auftreten werden? Warum gibt man nicht der größtmöglichen Freiheit nach? Was lässt einen sich immer wieder an den Partner/an die Partnerin binden? NIEDER sieht die Lösung im Selbstbild des jeweiligen Partners gegeben: "Fühlen sich die Partner in ihrem Selbst kohärent und autonom, so können sie in dem jeweilig Anderen auch das Fremde akzeptieren und lieben."54

Untreu werden sich die Eheleute nicht nur in sexuellen außerehelichen Kontakten, sondern viel gravierender im Ablehnen des Fremden im Partner. Treu zu sein heißt, gerade beim Partner zu stehen, wenn er oder sie nicht den eigenen Erwartungen entspricht. Untreu werden bedeutet dabei, diese Gemeinschaft, diesen Bund, mit dem Partner, mit der Partnerin in eine gänzliche Symbiose zu führen, die den anderen nicht mehr sich selbst treu sein lässt. Treue meint damit Zueinanderstehen gerade in der größten Differenz.

So halbwegs treu heißt die Überschrift dieses Beitrags: Sowohl im Ordens- als auch im Eheleben ist diese "Halbherzigkeit" nicht möglich. Aber wie schafft man es, diesen Anspruch zu leben? Autorin und Autor gehen hierzu auf Spurensuche in der Tugendethik.

⁵¹ M. KNAPP: "... ich will dich lieben, achten und ehren alle Tage meines Lebens" (2014), S. 91. 52 Vgl. M. KNAPP: "Ich nehme dich an und verspreche dir die Treue" (2010), S. 381–388, S. 385.

³³ G. Nieder: "Ich würde dich nie betrügen" (2008), S. 119-120.

⁵⁴ Ebd., S. 122.

4. Treue im Licht der theologischen Tugenden

Das Fundament für die Treue im Ehe- und Ordensleben bildet die Glaubensentscheidung, Gottes Liebe und seiner Treue zu trauen.55 "Wenn wir untreu sind, bleibt er [Christus] doch treu, denn er kann sich selbst nicht verleugnen" (2 Tim 2,13). Diese Zusage der unverbrüchlichen Treue Christi weist die Treue als Wesens- und Identifikationsmerkmal Christi aus. Der biblische Autor bekräftigt seine Ermahnung zur Glaubenstreue in 2 Tim 2,1-13 mit einem Bekenntnislied (VV 11-13), das seinerseits mit der Formel "glaubwürdig ist das Wort" (V 11) eingeleitet wird. Mit dieser Formel werden an entscheidenden Stellen im NT die unbedingte Geltung und die zweifelsfreie Vertrauenswürdigkeit des christlichen Glaubens angesprochen.56

4.1 Treue und Glaube

Der christliche Glaube gründet in Gott, der sich selbst mitgeteilt hat und der zu seinem Wort steht. In Christus hat er sich gleichsam selbst ausgesprochen. Christus ist das göttliche Wort, das Mensch geworden ist (vgl. Joh 1,14). Er ist die Erfüllung der Verheißung Gottes, in ihm löst Gott gleichsam sein gegebenes Wort ein. Das gesamte Christusereignis - seine Lehre und sein Wirken, sein Leben und Sterben bis hin zur Auferstehung - ist Botschaft der Treue Gottes. Christus selbst hat sie bezeugt und verkörpert, nicht zuletzt durch sein eigenes Gottvertrauen, durch das er die dunkelsten Momente der existentiell durchlittenen Gottverlassenheit ertragen konnte. Der Schrei Jesu am Kreuz "Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" (Mt 27,46 par; vgl. Ps 22,2) kann als Ringen Jesu verstanden werden, an der Treue Gottes nicht irre zu werden, sondern "das Vertrauen auf die Treue seines Vaters auch vor dem Abgrund des Todes durchzuhalten"57. Auf diese Treue Gottes darf auch der Gläubige bauen, trotz oder gerade angesichts seiner eigenen Unzulänglichkeiten. "Untreu sein" bedeutet in 2 Tim 2,13 nämlich nicht den Glaubensabfall, sondern "die immer wieder begangenen Nachlässigkeiten und die aus Schwäche begangenen Sünden"58. Gottes Treue ist also stärker als sittliches Fehlverhalten oder Scheitern. Gott umfängt in seiner Liebe und Barmherzigkeit auch menschliches Versagen.59 "Das Versagen, die Schwäche, die Untreue

⁵⁵ Vgl. M. Wolfers: "Für Gott leben in Christus Jesus" (Röm 6,11), S. 134.

⁵⁶ Vgl. O. Knoch: 1. und 2. Timotheusbrief, Titusbrief (1988), S. 22.

⁵⁷ E. SCHOCKENHOFF: Den eigenen Tod annehmen (2015), S. 22. 58 A. Weiser: Der zweite Brief an Timotheus (2003), S. 174-175.

⁵⁹ Vgl. ebd., S. 181.

des Christen finden immer einen Halt in der Treue, in der vergebenden Liebe, in der unergründlichen Barmherzigkeit seines Herrn Jesus Christus."60 Es geht also um die begründete Hoffnung, die der Gläubige haben darf, dass er durch die Taufe in eine Schicksalsgemeinschaft mit Christus hineingenommen wird, aus der er durch ethisches Verschulden nicht herausfällt. Der Grund hierfür ist nicht sein eigenes Vermögen, sondern vielmehr die unverbrüchliche Treue Christi, der sich selbst nicht verleugnen kann. Er ist treu und zuverlässig. Deshalb darf der Gläubige hoffen, dass "Christi Treue der menschlichen Treue über alle Anfechtungen hinweg zum Sieg verhelfen"61 wird. Paulus stellt in Röm 3,3 die rhetorische Frage: "Wenn jedoch einige Gott die Treue gebrochen haben, wird dann etwa ihre Untreue die Treue Gottes aufheben?", womit er unterstreicht, dass Gott seinem Bund treu bleibt. Christus ist die fleischgewordene Zusage der Bundestreue Gottes, sodass er sich selbst nicht verleugnen kann und deshalb gilt, dass "menschliches Versagen die unverbrüchliche Treue Christi nicht zerbricht. Sie bleibt uns Menschen zugewandt trotz – ja eigentlich gerade angesichts! - unseres menschlichen immer wieder erneut eintretenden Scheiterns."62

4.2 Treue und Hoffnung

Die christliche Hoffnung gründet im Glauben an Gott als den Ursprung und das Ziel des Lebens. Sie ermöglicht es einem Menschen, zuversichtlich in die Zukunft zu blicken und sie Tag für Tag zu gestalten, obwohl sie ihm immer auch entzogen bleibt. Die christliche Hoffnung ist weder ein blinder Schicksalsglaube, wonach die Zukunft ein Fatum (Schicksal) darstellt, dem der Mensch passiv ausgeliefert ist und vor dem er letztlich nur resignieren kann, noch ein naiver Optimismus, der meint, die Zukunft sei vollkommen planbar und liege gänzlich im persönlichen Gestaltungspielraum. Die Hoffnung auf die Vollendung des eigenen Lebens in und durch Gott schenkt einerseits eine tiefe Gelassenheit, sich nicht selbst erlösen zu müssen, sondern das eigene Leben mit seinen Brüchen und seiner Fragmenthaftigkeit annehmen zu können, es ermutigt zugleich aber auch, der Hilfe Gottes zu vertrauen und für die eigene Zukunft Entscheidungen zu treffen, für deren Glücken man selbst nicht garantieren kann. "Ich vertraue darauf, dass er, der bei euch das gute Werk begonnen hat, es auch vollenden wird bis zum Tag Christi Jesu", schreibt Paulus

⁶⁰ J. REUSS: Der zweite Brief an Timotheus (1965), S. 51.

⁶¹ O. KNOCH: 1. und 2. Timotheusbrief, Titusbrief, S. 57.

⁶² A. Weiser: Der zweite Brief an Timotheus, S. 175.

im Philipperbrief 1,6. Eine solche Hoffnung lässt Lebensentscheidungen und Versprechen für das ganze Leben, die wohlüberlegt getroffen und im Licht des Glaubens erwogen worden sind, weder als menschliche Vermessenheit im Sinne einer Überschätzung der eigenen Fähigkeiten noch als heillose Überforderung erscheinen. Sie ist auch keine Garantie, kein "Blankoscheck" dafür, dass jemand nicht scheitern würde. Sie verwehrt sich aber dagegen, die eigene Zukunft gleichsam von vornherein unter das Vorzeichen eines möglichen Scheiterns zu stellen, sondern ist vielmehr Ausdruck eines entschlossenen Willens zur Zukunft.

Zugleich wird das mögliche Scheitern nicht ausgeblendet, es wird aber – unbeschadet seiner existentiellen Dramatizität – nicht als Vernichtung oder als bleibende Verneinung des Sinnes des eigenen Lebens gesehen. Gerade weil die Möglichkeit des Scheiterns nicht ausgeblendet wird, können paradoxerweise Lebensentscheidungen getroffen und Versprechen für das ganze Leben gegeben werden. Die Tugend der Hoffnung verleiht der Treue Tiefe und Bedeutung. Einem Menschen die Treue zu versprechen, trotz – ja gerade angesichts der eigenen Unzulänglichkeiten und Grenzen sowie im Bewusstsein der Möglichkeit des Scheiterns –, findet sich mit diesen Grenzen und dem möglichen Scheitern nicht einfach ab, sondern trotzt ihm. Lange bevor die Treue zu einem normativen Anspruch wird, ist sie Ausdruck einer Sehnsucht. In ihr verdichtet sich die Hoffnung, die vor der eigenen Schwachheit nicht kapituliert.

4.3 Treue und Liebe

Die Liebe ist der eigentliche und tiefste Grund, dass jemand einer anderen Person die Treue verspricht. Das Treueversprechen ist der Wunsch, sich für immer an jemanden zu binden und diese Bindung nicht dem Gefühl des Moments oder den Wechselfällen der Geschichte zu überlassen. Im Blick auf die Liebe Gottes ist die Treue getragen vom Glauben, dass Gott es gut mit einem meint, dass er einen zu einem Leben beruft, das trotz seiner Brüche und Entbehrungen glücken kann und in ein Leben in Fülle münden wird. Mit Papst Franziskus kann gesagt werden: "Die Treue Gottes lehrt uns, das Leben als Ereignis seiner Liebe anzunehmen, und lässt uns diese Liebe den Brüdern bezeugen, in einem demütigen und gütigen Dienst." Das eigene Leben als

⁶³ Franziskus PP., Predigt zum Hochfest des Heiligsten Herzens Jesu am 27. Juni 2014 [https://w2.vatican.va/content/francesco/de/homilies/2014/documents/papa-francesco_20140627_omelia-ospedale-gemelli.html (Download v. 20.2.2016)].

Geschenk eines Gottes zu deuten, der einen liebt, befreit von einer ängstlichen Sorge um sich selbst und macht frei zu einer bleibenden und verbindlichen Hingabe an einen anderen Menschen oder an ein Lebensprojekt, in dem es nie nur um abstrakte Ideale geht, sondern immer auch um andere Menschen.

So kann zusammenfassend gesagt werden: Wenn die theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe auf die Treue hin ausgedeutet werden, bedeutet der Glaube das Fundament, die Hoffnung das Ziel und die Liebe den Ermöglichungsgrund für die Treue.

5. Treue und spezifische Einzeltugenden

Neben den grundlegenden theologalen Tugenden Glaube, Liebe und Hoffnung sind auch noch spezifische Einzeltugenden zu benennen, die zum Gelingen von Treue beitragen. So soll der tugendethische Zugang zum Thema geschärft werden.

Dies ist zum einen die Tugend der Beständigkeit. Dies bedeutet, immer wieder neu an der Treue zu arbeiten, sie als nichts Festgefügtes, sondern als dynamisches Geschehen zu betrachten, das aber emotionale, soziale und sexuelle Grenzen hat. Bei der Tugend der Beständigkeit spielt die zeitliche Dimension mit hinein: treu sein und treu bleiben. Gegenwart und Zukunft verschränken sich in der Treue. Für den Ordenschristen könnte dies bedeuten, seinen Blick immer wieder neu auf Christus auszurichten, für die Eheleute, den anderen immer wieder neu in die Liebe zu "nehmen". Beständigkeit ist nicht gleich Treue, für die Treue braucht es u.a. Beständigkeit. Treue erschöpft sich nicht in Beständigkeit. Beständigkeit kann nur der äußere Vollzug der Treue heißen, aber Treue meint gerade den inneren Vollzug dessen, wozu das Versprechen verpflichtet.

Neben der Beständigkeit ist auch die Tugend der Achtsamkeit im Kleinen eine bedeutsame Haltung für die Treue. Sie lässt immer und immer wieder die Grenze zwischen Treue und Untreue neu ausloten. Neben dieser Grenzziehung sollte sie ebenso im Blick haben, dass Untreue auf verschiedenen Ebenen auftreten kann: in Gedanken, Worten und Handlungen. Alle drei Ebenen hängen jedoch zusammen, entfließen doch aus den Gedanken schlussendlich die entsprechenden Worte und Handlungen. Für den Ordenschristen könnte dies bedeuten, die kleinen Entfremdungen von Christus ernst zu nehmen. Für den Ehemann und die Ehefrau bedeutet dies, auch die kleinen Unaufmerksamkeiten nicht unter den Tisch fallen zu lassen. Oft ist eine Grenzziehung

nicht distinktiv möglich, aber mögliche Grauzonen sind ebenso als solche zu bewerten.

Zum Dritten sei die Haltung der Entschiedenheit genannt: Sicherlich kommt es immer wieder zu Momenten, in denen Untreue möglich und verführerisch ist. Diese gilt es dann im festen Vertrauen auf das bestehende Versprechen zurückzuweisen. Für den Ordensmann und die Ordensfrau heißt dies, sich den Gehalt des Versprechens vor Augen zu führen; für die Eheleute bedeutet Entschiedenheit, zu ihrer Entscheidung für ihren Partner bzw. ihre Partnerin zu stehen. Um die nötige Gewissheit zu erlangen, die rechte Entscheidung zu treffen und so auch die geforderte Entschlossenheit aufzubringen, bedarf es der reiflichen Überlegung sowie einer entsprechend gründlichen Vorbereitung. Ist vor der definitiven Ordensprofess ein mehrjähriger Prozess der Klärung und Vertiefung der Berufung und der Eignung zum Ordensleben sowie der Vorbereitung auf die Profess klar umrissen, stellt eine ebensolche Klärung der Berufung und Eignung zum Eheleben sowie eine entsprechende Zeit sowohl der theologischen als auch menschlichen Vorbereitung darauf weitgehend ein Defizit dar. Mittlerweile wird daher ebenso ein Ehekatechumenat angedacht.64 Um sich der Tragweite der Entscheidung zu vergegenwärtigen, ist dies sicherlich zielführend.

Da jede Lebensentscheidung immer auch eine Scheidung bedeutet, d.h., dass jemand auf Möglichkeiten und Potentialitäten einer anderen Lebensform verzichtet, gehört zur Entschiedenheit auch der Vorsatz, bewusst die Vorzüge und Möglichkeiten der Lebensform bzw. auch jener Person wahrzunehmen, für die sich jemand entschieden hat. Wer immer wieder auf das blickt, worauf sie oder er verzichtet hat und die Möglichkeiten aus dem Blick verliert, die sich gerade aus ihrer oder seiner Entscheidung ergeben, wird sich mit der Treue ungemein schwerer tun.

Hierbei ist auch die Grundhaltung einer realitätsnahen Wirklichkeitswahrnehmung wichtig. Sowohl die eigene Lebensform als auch jene, für die sich jemand nicht entschieden hat, sollen realistisch in den Blick genommen, also weder verklärt noch negativ abgewertet werden. Gerade dann, wenn die Treue zur eigenen Lebensentscheidung schwerfällt, darf die jeweils andere Lebensform nicht idealisiert werden, sondern es müssen auch realistisch ihre Lasten und Herausforderungen vor das innere Auge geführt werden. Zugleich muss der Blick für die Vorzüge und die "guten Seiten" der eigenen Lebensentschei-

⁶⁴ Vgl. Die Berufung und Sendung der Familie in Kirche und Welt von heute (2015), S. 197-199 (Nr. 57f.).

dung, der eigenen Partnerin bzw. des Partners oder der eigenen Gemeinschaft geschärft werden. Eine Lebensentscheidung wurde schließlich in der Zuversicht getroffen, dass sich jemand in ihr entfalten und entwickeln kann, dass sie also Wege öffnet und Potentialitäten hierfür in sich birgt.

6. Schlussüberlegung

In der Tradition wurden die beiden Lebensprojekte "Ordensstand" und "Ehe" oft als gegensätzliche Entwürfe präsentiert. Das Ordensleben wurde als "Weg der Vollkommenheit" bezeichnet, die Ehe hingegen galt als Weg für iene, die den Verzicht auf gelebte Sexualität, Partnerschaft und Familie nicht leisten wollten oder dazu nicht fähig waren. Jahrhundertelang wurde zwischen diesen beiden Lebensprojekten ein qualitativer Unterschied gesehen und unter Berufung auf Mt 19,16-22 wurde an einer Zweistufigkeit der christlichen Berufung festgehalten. Dennoch zählt der Ordensstand im Unterschied zur Ehe nicht zu den Sakramenten, was wiederum auf eine Höherbewertung der Ehe hinweist. In der partnerschaftlichen Liebe und Hingabe zwischen zwei Ehepartnern erkennt die Kirche die Liebe Gottes zu den Menschen und die Hingabe Christi an die Kirche heilswirksam gegenwärtig, während dem Ordensleben hierfür "nur" ein zeugnishafter Verweis darauf zuerkannt wird. Deshalb gilt eine gültige und vollzogene Ehe als unauflöslich, während die Dispens von den Ordensgelübden durchaus möglich ist. In einem gewissen Widerspruch dazu steht die Tatsache, dass sich Menschen, die sich auf das Ordensleben vorbereiten, über einen Zeitraum von mehreren Jahren intensiv mit der Frage nach Eignung für sowie Neigung zu dieser Lebensform auseinandersetzen müssen, während die Vorbereitung auf die Ehe in der Regel sehr kurz ist.

Spätestens das Zweite Vatikanische Konzil hat jedoch deutlich gemacht, dass zwischen den unterschiedlichen Lebensformen keine qualitativen Unterschiede bestehen, insofern sowohl die Ehe als auch der Ordensstand in der Taufe gründen und Ausdruck der je persönlichen Berufung zur Vollkommenheit bzw. zur Heiligkeit sind. Der vorliegende Beitrag hat deshalb versucht, bei aller Verschiedenheit von Ehe und Ordensstand ihre Gemeinsamkeit zu unterstreichen, die im Kern darin besteht, dass beide als eine lebenslange "Liebesgeschichte" interpretiert werden können. Die Ehe ist die Liebesgeschichte zwischen zwei Menschen, die durch ihre gegenseitige Hingabe und Bindung der Liebe und Treue Gottes auf die Spur kommen und diese im Sakrament der Ehe heilswirksam vergegenwärtigen. Das Ordensleben hingegen gründet in der Liebe zu Christus, die wiederum dazu drängt, diese Liebe in der konkreten

Nächstenliebe zu bezeugen, auch jenen gegenüber, zu denen sich jemand nicht durch erotische oder freundschaftliche Zuneigung hingezogen fühlt. Beide Lebensformen können im Letzten verstanden werden als zeugnishafte Vergegenwärtigung der Liebe und Treue Gottes. Ebenso ist beiden Lebensformen gemein, dass sie als eine Lebensentscheidung getroffen werden, d.h. dass zu einem punktuellen Zeitpunkt eine verbindliche und definitive Entscheidung auf Lebenszeit getroffen wird. Um dieser Verfügung über sich und sein Leben treu bleiben zu können, stellt sich die Frage nach dem Ermöglichungsgrund dieser Treue. Der vorliegende Beitrag hat dieser Frage nachgespürt, wobei die Problematik des möglichen Scheiterns weitgehend ausgeblendet blieb. Dieses Scheitern stellt sich auch je anders in der Beziehung zwischen zwei Menschen bzw. in der Beziehung zwischen Mensch und Jesus Christus.

Dabei ging es im Beitrag nicht so sehr um das normethische Verständnis des Treueversprechens, sondern um jene Grundhaltungen, die Treue ermöglichen und erleichtern. Der Wunsch, der geliebten Person nicht wehzutun, gehört ebenso dazu wie die Hoffnung, der Verfügung über das eigene Leben und damit auch sich selbst treu sein zu können. Ausgehend von der Bedeutung der drei theologalen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe für das Treueverständnis wurden schließlich einige Einzeltugenden aufgezeigt, die dem Gelingen der Treue sowohl in der Ehe wie im Ordensleben förderlich sein können.

Zusammenfassung

SCHLÖGL-FLIERL, KERSTIN/LINTNER, MARTIN M.: So halbwegs treu: eine tugendethische Betrachtung über die Treue in der Ehe und im Ordensleben. ETHICA 24 (2016) 2, 159–187

So halbwegs treu – geht das überhaupt? Fordert Treue nicht Totalität? Ansonsten sei es gar keine Treue? Das irritierende Moment der Überschrift dieses Beitrags weist schon auf den Grundgehalt der Treue hin. Autorin und Autor, verheiratete Mutter die eine und Ordenspriester der andere, beleuchten die Problematik von zwei Seiten. Die Grundthese ist, dass eine normethische Betrachtung allein nicht ausreicht. Treue vollzieht sich auf mehreren Ebenen, sei es auf der sexuellen, der emotionalen oder auch der sozialen usw. Daher soll in diesem

Summary

Schlögl-Flierl, Kerstin/Lintner, Martin M.: More or less faithful: A virtue-ethical consideration of faithfulness in marriage and in religious life. ETHICA 24 (2016) 2, 159–187

More of less faithful – is that even possible? Does faithfulness not claim totality because otherwise one might not speak of faithfulness at all? The irritating element of the article's heading points to the basic content of faithfulness. A "mother of two" and a priest examine the problem from two sides. The basic thesis is that a solely normbased approach does not suffice. Faithfulness performs on various levels, be it the sexual, the emotional or even the social one, etc. Thus, the authors put a special emphasis on a virtue-based approach, not least

Beitrag eine tugendethische Betrachtung forciert werden, nicht zuletzt auf dem Hintergrund, dass die Tugendethik in den letzten Jahrzehnten eine Renaissance erfahren hat.

Ehe
Ordensleben
Treue
Tugendethik
Untreue
Zölibat

against the backdrop of its revival in the last few decades.

Celibacy faithfulness marriage religious life unfaithfulness virtue ethics

Literatur

BINSWANGER, MICHÈLE: Monogamie: Die große Lüge, in: Die Zeit (13/2012 vom 22. März 2012), online: http://www.zeit.de/2012/13/CH-Monogamie/komplettansicht?print=true (Download v. 16.12.2015).

COELHO, PAULO: Untreue. Roman. Aus dem Brasilianischen von Maralde Meyer-Minnemann. Zürich: Diogenes, 2014.

CRUCIANI, MARIA: Teologia dell'affettività coniugale. La forma cristica della fedeltà in una prospettiva rinnovata delle virtù. Assisi: Cittadella, 2013.

- Emozione e virtù nel legame coniugale. INTAMS Review 21 (2015), 78-85.

DE LAYRE, ISABELLE und ALAIN: Die Ehe, ein Sakrament für den Weg, in: Aldegonde Brenninkmeijer-Werhahn/Klaus Demmer (Hg.): Das Herz spricht zum Herzen. Reflexionen über die Ehe. Freiburg i. Br. u.a.: Herder, 2012, S. 98–107.

Demel, Sabine: Wozu braucht Liebe (noch) Ehe?, in: Thomas Knieps-Port le Roi/Bernhard Sill (Hg.): Band der Liebe – Bund der Ehe. Versuche zur Nachhaltigkeit partnerschaftlicher Lebensentwürfe. St. Ottilien: EOS, 2013, S. 191–217.

DEMMER, KLAUS: Die Lebensentscheidung. Ihre moraltheologischen Grundlagen. München/Paderborn/Wien: Schöningh, 1974.

— Treue zwischen Faszination und Institution. Moraltheologische Überlegungen zum Gelingen und Scheitern von Lebensbedingungen. FZPhTh 44 (1997), 18-43.

DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ: Ehe und Familie – in guter Gesellschaft (Die deutschen Bischöfe; 61), Bonn 1999.

Die Berufung und Sendung der Familie in Kirche und Welt von heute. Texte zur Bischofssynode 2015 und Dokumente der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitshilfen; 276). Hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2015.

Franziskus PP., Predigt zum Hochfest des Heiligsten Herzen Jesu am 27. Juni 2014, https://w2.vatican.va/content/francesco/de/homilies/2014/documents/papa-francesco_20140627_omelia-ospedale-gemelli.html (Download v. 20.2.2016).

FROMM, ERICH: Die Kunst des Liebens (Ullstein Buch; 258). Frankfurt a. M. u.a.: Ullstein, 1973.

GOLDENBERG, MIRIAN: A Outra: um estudo antropológico sobre a identitade da amante do homem casado. Rio de Janeiro: Revan, 1990.

— De perto ninguém é normal. Rio de Janeiro: Record, 2004.

— Untreu. Beobachtungen einer Anthropologin. Hrsg. von T. Leithäuser/F. Stoll, aus dem Portug. von M. Blumberg. Konstanz/München: UVK, 2014.

HERZIG, ANNELIESE: In der Spur Jesu. Leben nach den Evangelischen Räten. Innsbruck: Tyrolia, 2012.

Höffe, Otfried: "Ein Thier heranzüchten, das versprechen darf", in: Ders.: Friedrich Nietzsche: Genealogie der Moral (Klassiker auslegen; 29). Berlin: Akademieverlag, 2004, S. 65–79.

Internationale Theologische Kommission: Auf der Suche nach einer universalen Ethik. Ein neuer Blick auf das natürliche Sittengesetz (2009), http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20090520_legge-naturale_ge.html (Download v. 12.2.2016).

KASPER, WALTER: Glaube und Geschichte. Mainz: Grünewald, 1970.

KNAPP, MARKUS: "Ich nehme dich an und verspreche dir die Treue". Überlegungen zum Sakrament der Ehe. *ThPQ* 158 (2010), 381–388.

— ,.... ich will dich lieben, achten und ehren alle Tage meines Lebens". LS 65 (2014), 90-95.

KNIEPS-PORT LE ROI, THOMAS: Was Liebespaare zusammenhält. Aspekte einer Spiritualität der Paarbindung, in: Ulrich Dickmann/Kees Waaijman (Hg.): Beziehung. Schwerte: Katholische Akademie, 2008, S. 45–56.

— Der Weg der Treue. Prolegomena zum kirchlichen Eheverständnis, in: Ders./Bernhard Sill (Hg.): Band der Liebe – Bund der Ehe. Versuche zur Nachhaltigkeit partnerschaftlicher Lebensentwürfe. St. Ottilien: EOS, 2013, S. 219–250.

KNOCH, OTTO: 1. und 2. Timotheusbrief, Titusbrief (NEB NT; 14). Würzburg: Echter, 1988. LINTNER, MARTIN M.: "Ich verspreche – für mein ganzes Leben?" Die Frage der Treue zu Lebensentscheidungen im Kontext des Bußsakraments. *Brixner Theologisches Forum* 119 (2008), 104–121.

— Von der Freiheit, sich dauerhaft zu binden, in: Thomas Knieps-Port le Roi/Bernhard Sill (Hg.): Band der Liebe – Bund der Ehe. Versuche zur Nachhaltigkeit partnerschaftlicher Lebensentwürfe. St. Ottilien: EOS, 2013, S. 123-159.

Metz, Johann Baptist: Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge. Kevelaer: Lahn-Verl., 2014.

NIEDER, GERHARD: "Ich würde dich nie betrügen". Treue und Untreue aus der Sicht eines Paartherapeuten. LS 59 (2008), 119–123.

NIETZSCHE, FRIEDRICH: Zur Genealogie der Moral, in: Ders.: Werke, Bd. 2, Karl Schlechta (Hg.). München: Hanser, 1955.

Reuss, Josef: Der zweite Brief an Timotheus (Geistliche Schriftlesung; 16). Düsseldorf: Patmos, 1965.

Schaller, Hans: Treue zum eigenen Weg. Ideal oder Überforderung? Mainz: Grünewald, 1994.

SCHAMBECK, MIRJAM/SCHAUPP, WALTER (Hg.): Lebensentscheidung – Projekt auf Zeit oder Bindung auf Dauer. Zu einer Frage des Ordenslebens heute. Würzburg: Echter, 2004.

SCHAUPP, WALTER: Bindung auf Dauer? Eine Krise und ihre Herausforderungen, in: Mirjam Schambeck/Ders. (Hg.): Lebensentscheidung – Projekt auf Zeit oder Bindung auf Dauer. Zu einer Frage des Ordenslebens heute. Würzburg: Echter, 2004, S. 18-33.

SCHOCKENHOFF, EBERHARD: Den eigenen Tod annehmen. Einstellungen zum Schicksal am Lebensende aus theologisch-ethischer Sicht. *ThPQ* 163 (2015), 123–132.

- Liebe auf Abwegen? Zum Verhältnis von Sexualität und Liebe in intimen Beziehungen. *ThPQ* 163 (2015), 339–346.
- Sexualität als Ausdruck von Liebe, in: Hans Langendörfer u.a. (Hg.): Theologie der Liebe. Zur aktuellen Debatte um Ehe und Familie. Freiburg i.Br. u.a.: Herder, 2015, S. 33-43.

Spadaro, Antonio: Das Interview mit Papst Franziskus (2013). Zit. nach: http://www.stim-men-der-zeit.com/zeitschrift/online_exklusiv/details_html?k_beitrag=3906412 (Download v. 18.12.2015).

Weiser, Alfons: Der zweite Brief an Timotheus (EKK; Bd. XVI/1). Düsseldorf/Zürich: Benziger; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl., 2003.

WOLFERS, MELANIE: "Für Gott leben in Christus Jesus" (Röm 6,11). Christologische Perspektiven zu einer lebenslangen Bindung, in: Mirjam Schambeck/Walter Schaupp (Hg.): Lebensentscheidung – Projekt auf Zeit oder Bindung auf Dauer. Zu einer Frage des Ordenslebens heute. Würzburg: Echter, 2004, S. 133–149.

Prof. Dr. Kerstin Schlögl-Flierl, Lehrstuhl für Moraltheologie, Kath.-Theol. Fakultät, Universität Augsburg, Universitätsstr. 10, D-86135 Augsburg kerstin.schloegl-flierl@kthf.uni-augsburg.de

Prof. Dr. Martin M. Lintner OSM, Phil.-Theol. Hochschule Brixen, Seminarplatz 4, I-39042 Brixen

martin.lintner@hs-itb-it

INFORMATIONSSPLITTER

Jahresbericht der USCIRF

Die U.S. Commission on International Religious Freedom (USCIRF) veröffentlichte am 2. Mai 2016 ihren Jahresbericht. Dieser Bericht – der 17. seit Einrichtung der Kommission im Jahre 1998 – dokumentiert Verstöße gegen die Religionsfreiheit in mehr als 30 Ländern, gibt länderspezifische Empfehlungen ab und bewertet die Erfüllung der International Religious Freedom Act (IRFA) durch die US-Regierung.

In seiner Rolle als unabhängiges Beratergremium der US-Regierung empfiehlt die USCIRF dem Außenministerium, seiner Liste der "Problemländer" acht weitere Nationen hinzuzufügen, in denen besonders schwere Verletzungen der religiösen Freiheit begangen oder toleriert werden. Es sind dies: Zentralafrikanische Republik, Ägypten, Irak, Nigeria, Pakistan, Syrien, Tadschikistan und Vietnam.

Bezüglich Religionsfreiheit neuerlich als besonders problematisch eingestuft wurden: Burma, China, Eritrea, Iran, Nordkorea, Saudi-Arabien, Sudan, Turkmenistan und Usbekistan.

Verstärktes Augenmerk wird auch gelegt auf Länder wie Afghanistan, Aserbaidschan, Kuba, Indien, Indonesien, Kasachstan, Laos, Malaysia, Russland und die Türkei.

Ein sensibles Kapitel ist die Religionsfreiheit nach Ansicht der USCIRF zudem in Bahrain, Bangladesch, Weißrussland, am Horn von Afrika, in Kirgisistan und nicht zuletzt in Westeuropa.

Der vollständige Jahresbericht 2016 zu Vergehen gegen die Religionsfreiheit findet sich unter:

http://www.uscirf.gov/sites/default/files/ USCIRF%202016%20Annual%20Report.pdf

BÜCHER UND SCHRIFTEN

HUBER, WOLFGANG/MEIREIS, TORSTEN/REUTER, HANS-RICHARD (Hrsg.): Handbuch der Evangelischen Ethik. München: C. H. Beck, 2015, 736 S., ISBN 978-3-406-6660-5. Gewebe, EUR 34.00

Das hier vorliegende "Handbuch der Evangelischen Ethik (HEE)" stellt für die deutschsprachige evangelische Ethik ein Novum dar, zumal in letzter Zeit keine Gesamtdarstellung vorgelegt wurde, die eine Grundlegung evangelischer Ethik mit einer umfassenden Bearbeitung der wichtigsten Bereichsethiken verbindet. Zur schärferen Abgrenzung der im gegenwärtigen Protestantismus vertretenen Ansätze werden die angeführten 10 Kapitel mit folgender Struktur versehen: 1. Definitorische Bestimmung und einleitender Überblick, 2. Problemgeschichte, Theorieansätze und Grundbegriffe, 3. Problemfelder, 4. Literatur.

Die Auswahl der Autoren erfolgte im Blick auf die Abdeckung der verschiedenen Ansätze protestantischer Ethik, wie die folgende Skizzierung der 10 Beiträge veranschaulichen soll.

1. Hans-Richard Reuter: Grundlagen und Methoden der Ethik. Reuter definiert Ethik als Reflexion auf das gute Leben und richtiges Handeln. Moral ist hingegen ein System von Normen und Verhaltensregeln, die sich an den Grundunterscheidungen gut/böse oder schlecht, richtig/falsch, geboten/verboten (oder erlaubt) orientieren und für alle gelten. Ethik unterscheidet sich als Sittenlehre und Moraltheorie sowohl von Ethos als auch von Moral. Dabei ist zwischen deskriptiver, normativer Ethik, Metaethik, Fundamentalethik, konkreter Ethik und Bereichsethiken zu unterscheiden. Nach diesen definitorischen Abklärungen wendet sich Reuter der Problemgeschichte und den Theorieansätzen zu, um dann auf die

Traditionen protestantischer Ethik einzugehen. Für Martin Luther gibt es etwa im Gegensatz zu Thomas von Aquin keine sichere Erkenntnis der lex naturalis mehr. da das Gute nicht aufgrund menschlicher Erkenntnis gut ist, sondern nur weil Gott es will. womit die geoffenbarte lex divina an Bedeutung gewinnt. So versteht Friedrich Schleiermacher im Gegensatz zu Kants Moraltheorie Ethik als Beschreibung dessen, was im Phänomen der Handlung mit gesetzt ist. Der reformierte Schweizer Karl Barth, der bedeutendste evangelische Theologe des 20. Jahrhunderts, versuchte gegen die kulturprotestantische wie gegen die Lutherische Tradition die theologische Ethik vollständig in seine kirchliche Dogmatik zu integrieren, das heißt, den unbedingten Primat der Gnadenzusage vor jeder moralischen Norm zu setzen.

Wolfgang Huber: Rechtsethik. Von Rechtsethik ist nach Huber dort zu sprechen, wo man die legale, soziale und inhaltliche Geltung miteinander in Verbindung zu bringen sucht. Dabei liegt überall dort implizit ein rechtsethischer Nihilismus vor, wo die Möglichkeit einer normativen Ethik generell bestritten wird. Ihm steht ein rechtsethischer Essentialismus gegenüber, während der rechtsethische Reduktionismus darauf abzielt, auf ethische Legitimierung so weit als möglich zu verzichten - in Abhebung zum rechtsethischen Normativismus, der einer rechtsethischen Überprüfung des Rechts Raum lässt. Nach diesen Feststellungen geht Huber auf die philosophische und theologische Rechtsethik ein, wo sich neue Fragestellungen ergeben, wie Rechtsethik als Bürgerethik, Professionsethik und Institutionsethik. Bei der Betrachtung der Ansätze der Rechtsethik befasst sich Huber mit dem Prozess der Ausdifferenzierung von Religi-

- on, Moral und Recht, den Traditionen des Naturrechts, der Reformation und Recht, den Traditionen des Vernunftrechts, dem Gewaltmonopol und dem Rechtsstaat, der Menschenwürde und den Menschenrechten sowie mit Gerechtigkeit und Recht. Abschließend geht Huber noch auf neuere Herausforderungen der Rechtsethik ein, auf die Ethik des Vertrags, die Ethik der Justiz, die Ethik des staatlichen Machtmonopols und die Religionen in der Rechtsordnung.
- 3. Reiner Anselm: Politische Ethik. Nach Anselm obliegt einer evangelischen Ethik des Politischen nicht mehr die Ausstattung der staatlichen Ordnung mit einer theologischen Legitimation, sondern die Darlegung der Grundelemente des christlichen Glaubens und der christlichen Lebensführung in einem vorgefundenen Staatswesen. Anselm geht dann auf die Problemgeschichte, die Theorieansätze und die systematischen Leitlinien der evangelischen Ethik in der Reformationszeit wie der Neuzeit ein und verweist auf die Skepsis dem säkularen Staat gegenüber und die Neubesinnung im Schatten des Kirchenkampfes, die Transformation der protestantischen Staatslehre durch die Demokratiegedenkschrift mit Blick auf die aktuellen Herausforderungen und die Leitlinien für eine evangelische Ethik des Politischen. Unter "Ebenen und Themen konkreter Verantwortung" befasst sich Anselm ferner mit dem Bürger als Wähler, den Organisationen und Parteien, den Amts- und Funktionsträgern wie dem Staatsvertrag und der Staatsverwaltung.
- 4. Thorsten Meireis: Ethik des Sozialen. In seinem Beitrag beschäftigt sich Meireis vorrangig mit den Fragen der sozialen Gerechtigkeit, also der angemessenen Verteilung von Anerkennungs-, Teilnahme- und Teilhabechancen, der Ethik des Sozialen im Kontext der Bereichsethiken und dem Gegenstandsbereich der Ethik des Sozialen. Unter den normativen Prinzipien einer Ethik des Sozialen kommen Freiheit, Gleichheit, Solidarität und soziale Gerech-

- tigkeit zur Sprache. Als Anwendungsfelder der Ethik des Sozialen werden Arbeit, Armut und Reichtum, Bildung und Befähigung, Wertschätzung und Diskriminierung beschrieben.
- 5. Traugott Jähnichen: Wirtschaftsethik. Die Besonderheit einer evangelischen Wirtschaftsethik besteht nach Jähnichen darin, dass im Dialog mit den Wirtschaftswissenschaften spezifische theologisch-sozialethische Perspektiven für wirtschaftliches Handeln in ihrer Bedeutung fruchtbar gemacht werden. Dabei wird zwischen deskriptiver und normativer Wirtschaftsethik unterschieden, wobei die Möglichkeiten und Grenzen ethischer Beeinflussung auszuloten sind. Als normative Grundlagen evangelischer Wirtschaftsethik gelten Verantwortung, Nächstenliebe, Freiheit, Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit. Zur wirtschaftsethischen Verantwortung gehören die Rahmenbedingungen und die Akteure.
- 6. Petra Bahr: Ethik der Kultur. Da Kultur wie Leben ein Totalbegriff ist, kann sie nach Bahr nur im jeweiligen Kontext definiert werden. So beschreibt sie Kultur in der globalisierten Weltgesellschaft und als Kult. In der Ethik wurde das Kulturthema nämlich erst aufgegriffen, als diese sich von der Theologie verselbständigte. Zu ihren Konfliktfeldern und Problembereichen zählt Bahr den Menschen als homo ludens, Sport-Ethik am Leitfaden des Leibes, Künste als Schule der Wahrnehmung und Kritik, Beteiligungs- und Befähigungsgerechtigkeit, Bildkonflikte als Religionsund Kulturkonflikte, Medien zwischen Aufklärung, Verschleierung und Skandalisierung, digitale Grundrechte und eine Ethik der Bildung.
- 7. Frank Surall: Ethik der Lebensformen. Nach der reformatorischen Tradition ist der Mensch ein cooperator Dei, ein Mitarbeiter Gottes, womit auch gesagt wird, dass theologische Ethik keine Naturethik, sondern eine Kulturethik ist. Surall eröffnet seine Ausführungen mit "Sex und Gender".

Unter "Problemgeschichte, Theorieansätze und Grundbegriffe" werden Sexualität, Liebe und Freundschaft, Ehe und alternative Lebensformen, Familie beschrieben, während unter "Problemfelder" Homosexualität und gleichgeschlechtliche Lebenspartnerschaft, Partnerlosigkeit, Zölibat und Single, Lebensmitte und Lebensende zur Sprache kommen.

8. Peter Dabrock: Bioethik des Menschen. Zunächst werden unter dem Thema "Bioethik und Religion" sämtliche Konfliktfelder der Lebensfunktionen des Menschen mit Religion eingereiht, angefangen von der künstlichen Befruchtung bis zur Euthanasie samt den damit verbundenen bioethischen Debatten zu Selbst-und Fremderwartungen an religiöse Beiträge. In "Grundorientierungen evangelisch-theologischer Bioethik" erörtert Dabrock die Methodik theologischer Ethik mit begrenztem Pluralismus und Kompromissfähigkeit, um dann auf Problem- und Konfliktfelder an den Grenzen des Leben einzugehen, um Lebensanfang mit Schwangerschaftskonflikten. Produktions- und Pränatalmedizin. Lebensende mit Suizid, Tötung auf Verlangen, Vorsorge und Transplantationsmedizin, Gesundheit und Krankheit, leibliches Perfektionierungsstreben und Humanexperimente zu behandeln.

9. Ulrich H.J. Körtner: Bioethik nicht-Lebensformen. Körtner menschlicher schränkt für seine Ausführungen den Begriff Bioethik auf die Ethik des Lebens ein und befasst sich unter Tier- und Pflanzenethik mit Lebenswissenschaft, Natur und Technik, Leben, Schöpfungsglaube und "Problemgeschichte. Theologie. Unter Theorieansätze und Grundbegriffe" geht Körtner auf patho-, bio- und physiozentrische Konzepte der Tier- und Pflanzenethik. auf das Problem der Anthropozentrik, den Würdebegriff in der Tier- und Pflanzenethik und die Bioethik nichtmenschlicher Lebewesen im Christentum ein, um sich dann mit der Problemethik der heutigen Tier- und Pflanzenethik zu befassen, wie Biodiversität und Nachhaltigkeit, Gentechnik in der Tier- und Pflanzenwelt, Biopatente und synthetische Biologie.

10. Elisabeth Gräb-Schmidt: Umweltethik. Unter Umweltethik versteht Gräb-Schmidt ienen Teilbereich der Ethik, dessen Gegenstand der sittlich bestimmte Umgang des Menschen mit der nichtmenschlichen Natur ist, wie das Verhältnis von Ethik und Natur, anthropologische Grundlagen einer Umweltethik und die Frage der Abkehr von anthropozentrischer Ethik. Unter "Umweltethik als Ethik der Verantwortung im Licht von Schöpfung und Versöhnung" befasst sich Gräb-Schmidt mit dem Verhältnis von Theologie und Natur und den Konsequenzen für eine Ethik der Umwelt, der Verantwortung des Menschen im Horizont technologischer Entwicklungen und ihrer begrifflichen Bestimmungen. Als Aufgabenfelder gegenwärtiger Umweltethik werden der Begriff des Klimas und die Gefahren des Klimawandels, das Prinzip der nachhaltigen Entwicklung, die Umweltethik im Zeichen globaler und intergenerationeller Gerechtigkeit sowie im Horizont von Schöpfung und Moderne behandelt.

Diese grobe Inhaltsangabe soll nur einen kurzen Einblick in die Vielfalt der behandelten Themen des Handbuches der evangelischen Ethik gewähren, ohne damit eine inhaltliche Wertung zu verbinden, weil dies den Rezensionsrahmen sprengen würde. So sei nur allgemein festgestellt, dass die 10 Beiträge inhaltlich und formell sehr übersichtlich und sachlich abgefasst und jeweils mit einem Literaturverzeichnis versehen sind. Dazu trägt die Gesamtgestaltung des Bandes wesentlich bei, die man als hervorragend bezeichnen muss und die einem Handbuch alle Ehre macht, wozu auch das Personen- und Sachregister, das Verzeichnis der Bibelstellen und die Autorenhinweise zu zählen sind.

So kann man am Schluss die im Vorwort gemachte Feststellung voll unterstreichen, dass die vorliegende Publikation für die deutschsprachige evangelische Ethik ein Novum darstellt, das allen am Thema Interessierten nur empfohlen werden kann.

Andreas Resch, Innsbruck

HALTAUFDERHEIDE, JOSCHKA: Zur Risikoethik. Analysen im Problemfeld zwischen Normativität und unsicherer Zukunft. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2015 (Epistemata/Würzburger Wissenschaftliche Schriften: Reihe Philosophie; 565), 295 S., ISBN 978-3-8260-5883-7, Brosch., EUR 46.00

Was in der Zukunft geschehen wird, ist unsicher. Manches von dem, was Menschen tun oder nicht tun, birgt Risiken, die sich in der Zukunft zeigen werden. Das ist für individuelle Handlungen leicht einsehbar (nach dem Genuss von Alkohol mit dem eigenen Auto nach Hause fahren, ist offenbar risikoreich), für Entscheidungen über Neue Technologie und Wissenschaftsentwicklungen stehen aber oft unterschiedliche und kaum absehbare Risiken neben- oder gar gegeneinander: Beim Bau von Atomkraftwerken sind etwa technische Risiken und Gefahren für Mensch und Umwelt bei Unfällen gegen die Folgen von Energieversorgungsengpässen abzuwägen. Schön wäre dabei die Hilfe einer Risikoethik, die beim Entscheiden hilft oder gar den Verantwortlichen die Verantwortung abnimmt, indem sie sichere Wege für eine Entscheidung zugunsten einer sicheren Zukunft zeigt.

Von einer solchen hilfreichen Risikoethik, die Antworten auf die Fragen nach der richtigen Entscheidung gibt, sind wir nach Ansicht des Autors weit entfernt: "Obwohl Antworten von überragender gesellschaftlicher Bedeutung sind, scheint sich die Ethik damit schwer zu tun. Wie diese Arbeit zeigt, ist der Grund in einem unhinterfragten Begriff sicherer Entscheidung zu suchen, der im ethischen Argument ein grundsätzliches Dilemma evoziert. Die Frage, die sich jede Risikoethik daher zuerst stellen muss, ist nicht, wie man zu sicheren Entscheidungen im Falle unsicherer Konsequenzen kommt,

sondern was ,sichere Entscheidung' im Angesicht unsicherer Konsequenzen überhaupt heißen kann." Dieser Text auf der Rückseite des Buches deutet schon an. dass es im Buch um eine Rundreise durch viele Gebiete der Ethik geht, die man besuchen und mehr oder weniger ausführlich studieren muss, um Antworten auf die Frage nach "sicherer Entscheidung" finden zu können. Die lange Reise durch Gebiete wie Sprachphilosophie (Diskurs, Wertsprache, Werturteile, Moralsprache, Urteil, Konklusion, ...), Theorie von Handlungen, bisherige Überlegungen zu Risikoethiken etc. zeigt (vielleicht in didaktischer Absicht), wie unsicher alles ist und wie wenig Sicherheit der Autor selbst bei der Auswahl der Themen und der Intensität ihrer Thematisierung bzw. Vertiefung erlangen kann. Insbesondere in den orientierenden Texten zu Beginn bzw. zum Ende eines solchen Ausfluges finden sich immer wieder mehr oder weniger nachvollziehbare Argumente dafür, die Reise in dieses Gebiet an dieser Stelle abzubrechen oder noch ein wenig weiterzuführen.

Dem Rezensenten scheint, die Analysen im Problemfeld wären eher nachvollziehbar und für Schritte zu einer hilfreichen Risikoethik besser nutzbar gewesen, wenn sie auf ein konkretes historisches Beispiel bezogen gewesen wären. Die Auseinandersetzungen um die sogenannte "friedliche Nutzung" der Kernenergie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in der BRD bieten dazu gute Möglichkeiten, weil eine Fülle von Schriften zu "Chancen und Risiken" der Kernenergie, Aussagen der Verantwortlichen in Politik und Wirtschaft, Resolutionen und Bücher von Kritikern vorliegen. in denen sich viele Ansätze zu einer Risikoethik bzw. Anforderungen an eine solche rekonstruieren lassen. Zudem wäre es besonders aufschlussreich, aus der Distanz von mehreren Jahrzehnten rückblickend zu beurteilen, welche der damals vertretenen Positionen vorausschauend zutreffend wa-Jürgen Maaß, Linz ren.

WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG **ETHICA**

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 42.40 [D], 43.50 [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 iedem 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 2015:

Heidemarie Bennent-Vahle: Besonnenheit - eine unzeitgemäße Tugend, die nottut

Riccardo Bonfranchi: Care Ethics als ethische Grundlage der Telefonseelsorge

Dagmar Fenner: Kopftuchstreit und Burkaverbot. Eine Analyse der Argumente gegen den muslimischen Schleier

Martin Hähnel: Abstimmung über das Unabstimmbare? Über Chancen und Grenzen von Gesetzesvorschlägen in der aktuellen Debatte zur Sterbehilfe

Peter G. Kirchschläger: Multinationale Konzerne und Menschenrechte

Karl Homann: Das Können des moralischen Sollens I: Die ökonomische Problematik

Karl Homann: Das Können des moralischen Sollens II. Bedingungen individuellen moralischen Handelns

Simone Horstmann: Normalität und Ausnahme. Zur Modernitätskompatibilität des Normalitätsbegriffs bei Carl Schmitt

Jürgen Koller: Leidensfähigkeit als zeitlose Grundnorm

Hans J. Münk: Was heißt säkulares Denken?

Klaus Peter Rippe: Überkreuzte Lebendspende. Ethische Gesichtspunkte

Hanspeter Schmitt: Glaube als Größe und Grenze optionaler Moral. Im Gespräch mit Hans Joas

Mathias Wirth: Enjambement von Eigenem und Fremdem. Zur anthropologischen Vehemenz in Technikphilosophie und Transplantationsmedizin

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