

*Jochen Gerlach*, Ethik und Wirtschaftstheorie. Modelle ökonomischer Wirtschaftsethik in theologischer Analyse. Gütersloh, 2002, 310 S., 25,70 € (Leiten Lenken Gestalten LLG 11)

Die Krisenphänomene in der modernen Welt sind unübersehbar geworden und sie weisen auf Defizite hin, die dem Zusammenwirken gesellschaftlicher Funktionsbereiche im allgemeinen und einer fehlenden internationalen Wirtschaftsordnung im besonderen anhaften. Je komplexer die Problemlagen, desto aussichtsloser aber der Versuch, erfahrungswissenschaftliche Wirtschaftstheorie und normative Ethik zueinander in Beziehung zu bringen. Jochen Gerlachs These, die Anschlussfähigkeit einer theologischen Wirtschaftsethik müsse zuerst an der genauen Reflexion dieser Trennung und ihrer Auswirkungen auf die aktuelle Debatte ausgebildet werden, weist einen hohen Gehalt an Plausibilität auf. Interdisziplinär und dialogisch soll darum dieses Projekt angegangen werden, wobei darunter auch immer das Bewusstsein aller Beteiligten über die je eigene Perspektivität fallen müsse. In Aussicht gestellt wird immerhin ein Ausblick auf einen eigenständigen Lösungsvorschlag, der die Voraussetzung für einen theologisch-ethischen Urteilsprozess bilden soll.

»Theologie ist die kritische Selbstexplikation des christlichen Glaubens« (S. 27). In dessen Wirklichkeitsverständnis sind Seinsaussagen über das menschliche Handeln und die soziale Ordnung erlaubt, woraus wiederum Sollensaussagen als begründete Zumutungen an den einzelnen Menschen folgen. Insofern sich diese Aussagen auf den sozialen Funktionsbereich Wirtschaft beziehen, ist der Gegenstand der theologischen Wirtschaftsethik bestimmt. Auch wenn von Strukturen, Ordnungen und Institutionen die Rede ist, so seien diese als Resultate des je individuellen Handelns zu betrachten.

Was für die Theologie gilt, nämlich dass ihr im Glauben ein bestimmtes Wirklichkeitsverständnis vorangestellt ist, welches sie nicht begründen, sondern nur explizieren kann, gilt gleichermaßen für alle anderen Disziplinen. Anhand der Be-

ziehungen zwischen Moral, Ethik und Metaethik zeigt Gerlach, dass es einen neutralen und analytischen Standpunkt nicht geben kann. Normatives werde stets mitentschieden, welches in Form von (methodischen) Basisentscheidungen und kategorialen Leitbegriffen die Theorien prägen. Allerdings sind Wirklichkeitsverständnisse durch Erfahrung und Einsicht korrigierbar. Diese Feststellung führt zur Handlung als Grundbegriff der Ethik.

Handlungsentscheidungen stehen immer aus subjektiver, d.h. perspektivischer Sicht auf Wirklichkeit an. Insofern die Ethik solche Entscheidungen thematisiert, impliziert sie zusätzlich eine ontologische Struktur der Wirklichkeit. Gerlach erinnert an den Kritischen Rationalismus und dessen Bedeutung für die Wirtschaftstheorie. Selbst Popper und Albert sehen im induktiven Erschliessen von Theorien einen essentialistischen Kern mit im Spiel, auf den sich vortheoretische Vermutungen über den Erkenntnisgegenstand beziehen. Erfahrungen wiederum verändern die Sicht der Wirklichkeit, indem sie an entsprechenden Theoriestrukturen in Anschlag gebracht werden. Dies gelte notwendigerweise auch für den Ethos und, so möchte man ergänzen, selbstredend ebenso für die Wirtschaft. Denn gerade die Wirtschaftstheorie hat sich gegenüber der empirischen Falsifizierung der theoretischen Strukturierung ihrer Sicht von Wirklichkeit weitgehend immunisiert. Schliesslich ist mit der Anlehnung an die Ethik Schleiermachers – einerseits mit den Begriffen Tugend, Pflicht und Gut, sowie andererseits mit der Bestimmung von Wirtschaft als gesellschaftlicher Funktionsbereich – der Rahmen abgesteckt, in welchen die theologisch-wirtschaftsethische Leitfrage gestellt werden kann: Welche Handlungen in einer konkreten Situation dienen in christlicher Perspektive der Bestimmung des Menschen am ehesten und sind deshalb die ethisch vorzüglichsten?

Ausführlich werden im Anschluss vier wirtschaftsethische Positionen referiert und hinsichtlich ihrer Zuordnung von Ethik und Wirtschaftstheorie kritisch diskutiert. Bruno Molitor konzipiert Ethik aus der Sicht der Wirtschaftstheorie.

In der Tradition Hayeks stehend will er eine Ziel-diskussion für wirtschaftliches Handeln vermeiden und favorisiert einen Präferenzpositivismus aufgrund des methodologischen Individualismus. Neben einem dadurch bedingten individualetischen Ansatz steht eine ordnungstheoretische Argumentation in Analogie zu Recht und Moral: Eine Beschränkung von Handlungsoptionen wird aus den Funktionserfordernissen der Wirtschaft notwendig, nicht aber eine Zielbestimmung von Handlungen. Normen dienen deshalb funktional der Überwindung von Konflikten, die sich aus der Wahl von Mitteln ergeben. Darüber lasse sich sachlich streiten, während Ziele hingegen stets ideologisch gefärbt seien.

Drei implizite und kulturinvariante Grundfunktionen der Wirtschaft muss die Wirtschaftsordnung als Interaktionsaufgaben erfüllen: Koordination, Information und Motivation. Damit ist eine notwendige, aber nicht hinreichende ethische Beurteilung der Funktionalität der Wirtschaft möglich. Regulierende oder korrektive Einflüsse auf die obigen Funktionsbedingungen müssen in der Folge Ordnungskonformität erfüllen. Gerlach sieht die Gefahr hier bestätigt, dass bei einer zu engen Sicht dieses Kriteriums andere gesellschaftliche Funktionsbereiche nicht ausreichend Berücksichtigung finden. So kommt er zum Schluss, dass, was sowohl den ordnungstheoretischen als auch den individualetischen Ansatz betrifft, Molitor dort aufhörte, wo eigentlich »eine Aufgabe der Wirtschaftsethik beginnen könnte« (S. 111).

Gerlach kommt das Verdienst zu, die verschiedenen Beiträge Peter Koslowskis zur Wirtschaftsethik systematisiert und zu einem stringenten Bild zusammengetragen zu haben. So wird dem Leser Zugang zu einer Gesamtschau seines wirtschaftsphilosophischen und kulturtheoretischen Ansatzes geboten.

Koslowski sieht im Marktgeschehen eine kulturell notwendige und gleichzeitig naturrechtlich zu deutende Koordinationsleistung. Die normative Auseinandersetzung in Bezug auf subjektive Präferenzen und auf die Grundsätze der Verteilung gelingt nur im Rahmen einer umfassenden ethischen Ökonomie, in deren Kern die Moral als Korrektiv zu Marktversagen integriert ist. Zuwenig Vertrauen und zuviel Eigeninteresse unter den Akteuren erhöhen die Transaktionskosten und führen so zu Marktversagen. In Anlehnung an Schelers materialer Wertethik entstehen durch Bil-

dung und Erfahrung die Präferenzen als subjektive Güter, die den objektiven Qualitäten öffentlicher Güter gegenübergestellt werden. Damit ist eine Erweiterung des Nützlichkeitsbegriffs gewonnen, weil nicht allein dasjenige nützlich ist, was den subjektiven Präferenzen entgegenkommt, sondern auch jenes, was einer – nur mittels Tugenden erreichbaren – kulturellen Gemeinsamkeit von Wertschätzungen entspricht.

Gerlach weist nach, dass Koslowskis Kant-Rezeption unvollständig ist und ganz auf der Linie Schelers die Implikationen einer materialen Ethik bei Kant zu wenig reflektiert. Zudem scheine er auf eine eigene Scheler-Interpretation zu verzichten (vgl. S. 142) und geht auf die Begründungsproblematik der materialen Wertethik als wichtigen Bezugspunkt seiner Wirtschaftsethik nicht ein. Schliesslich bleiben Unklarheiten über den funktionalen Religionsbegriff bestehen.

Dem Vorschlag Peter Ulrichs, ethische und ökonomische Rationalität in einer Vernunftethik des Wirtschaftens zu integrieren, hält Gerlach vor, dass die damit verbundenen theoretischen Probleme der Diskursethik übersehen werden. Es wird einleuchtend dargelegt, inwiefern die institutionellen Bedingungen und die motivationale Basis des Handelns unzureichend reflektiert werden. Gerlachs Kritik reiht sich in die bekannten gegen Ulrich vorgebrachten Argumente ein, doch immerhin so, dass ein Ausblick eröffnet wird, wie die Normativität des Wirtschaftens handlungstheoretisch, statt aus der Spannung zwischen instrumenteller und kommunikativer Vernunft entfaltet werden könnte.

Die kategoriale Bedeutung des Gefangenendilemmas für den Wettbewerb bei Karl Homann führt zur Unterscheidung von Spielzügen und Spielregeln. Die Regeln sind in der Rahmenordnung enthalten und gewähren optimale Anreizbedingungen. Konsequenterweise wird Moral ökonomisch rekonstruiert dadurch, dass die Analyse von Interaktionssituationen unter Wettbewerbsbedingungen in die Formulierung von Restriktionen, beziehungsweise Anreizen mündet. Die Leistung des Homannschen Ansatzes besteht darin, für individuelle Konfliktsituationen ordnungs- und institutionenethische Lösungen so zu gestalten, dass der Anreiz zum Vorteilsstreben erhalten bleibt. Allerdings wird damit in der Modellierung des Akteurs eine aus der Rational-Choice-Theorie entnommene Abstrahierung fortgesetzt, die ihren Niederschlag in Homanns Hinweis findet, der

Downloaded by you from <http://www.industrydocuments.ucsf.edu/docs/000000>

Authenticated

Download Date | 10/19/17 8:49 AM

homo oeconomicus sei nicht das Menschenbild der Ökonomik, sondern sei nur als präempirisches Modell zu verstehen. So gelinge es mit diesem Ansatz letztlich nicht, aus dem Modell des vorteilsstrebenden Menschen eine ethische Theorie als Grundlage für die Gestaltung der Wirklichkeit zu erschliessen.

Die letzten beiden Kapitel widmet Gerlach der Untersuchung, welchen Ertrag die vier analysierten Zuordnungsverhältnisse von Ethik und Wirtschaftstheorie für eine evangelische Wirtschaftsethik bringen. Unter Berücksichtigung seiner eigenen Perspektive will er die Stärken in Beziehung zu einer interdisziplinären Erschliessung von Wirklichkeit bringen. Diese Modelle zeigen allesamt als Methoden der Zuordnung von Wirtschaftstheorie und Ethik eine prinzipielle Schwäche, nämlich insofern keineswegs sicher ist, ob Wirtschaftsethik als Disziplin daraus hervorgehen kann. Gerlach plädiert deswegen für »die Selbstständigkeit der Reflexionsformen und Methoden von Ethik und Wirtschaftstheorie« (S. 274) um die jeweils unterschiedlichen Leistungen erhalten zu können. Folglich wird – leider nur noch auf wenigen Seiten am Schluss – die theologische Wirtschaftsethik als eine Rahmentheorie skizziert. Ethik und Ökonomik korrelieren und unterscheiden sich methodisch in der Gewinnung eines Urteils über Handlungen. Wird die Eigenständigkeit der beiden Disziplinen übergangen, findet ein methodischer Kurzschluss statt. Ein begründetes theologisch-ethisches Urteil muss diesen vermeiden. Es resultiert aus einer komplexen Güterabwägung, in der sowohl »erfahrungswissenschaftliches Regelwissen« (so in der Wirtschaftstheorie) als auch »kategoriale Gewissheiten« aufgrund eines Wirklichkeitsverständnisses (wie in der Ethik) Berücksichtigung finden (S. 276). Dadurch wird das von Gerlach als typisch protestantisches Verfahren bezeichnete Korrelationsmodell begründet. Der Ort einer solchen theologischen Wirtschaftsethik befindet sich zum einen im konkreten ethischen Urteilsprozess und zum andern im interdisziplinären Dialog.

Man wünscht sich nun eine kritische Entfaltung dieses Ansatzes und insbesondere die Beantwortung der Fragen, welche argumentative Kraft den gewonnenen Urteilen innewohnt und wie auf die zu erwartende Umstrittenheit der kategorialen Gewissheiten selbst innerhalb der evangelischen Theologie zu reagieren wäre. Weiter ist zu überlegen, ob ein (anderes) christliches Wirklichkeits-

verständnis nicht bereits Anstoss daran nehmen könnte, wenn Gerlach einräumt, die Funktionsanfordernisse der Wirtschaft seien kulturinvariant, oder dass »Knappheit zu den Handlungsbedingungen jeder Handlung gehört« (S. 257). Zudem scheint nicht unumstritten, ob Handeln den Grundsachverhalt der theologischen Ethik bildet (vgl. S. 26 ff.).

Wer einen fundierten Einblick in die Debatte um Wirtschaftsethik gewinnen möchte, kommt hier auf seine Kosten. Abgesehen davon, dass die Auswahl der Grundpositionen heute nochmals überdacht werden könnte und um den Ansatz von Josef Wieland ergänzt werden könnte, erfüllt diese Untersuchung ein dringendes Desiderat und öffnet die Diskussion über die Anschlussfähigkeit theologischer Wirtschaftsethik auf einem neuen Niveau.

*Walter Rohrer, Bern*

*Körtner, Ulrich H.J.: Freiheit und Verantwortung. Studien zur Grundlegung theologischer Ethik (Studien zur theologischen Ethik, hrsg. vom Departement für Moralthologie und Ethik, Freiburg/Schweiz, Bd. 90), Freiburg/Schweiz, Freiburg/Brsg., Wien 2001, 220 S., 49,00 €*

Der ambitionierte Buchtitel steht über einer Sammlung von Aufsätzen des Wiener Systematikers, die im Jahrzehnt zwischen 1991 und 2001 meist aus Vorträgen unterschiedlicher Veranlassung hervorgegangen sind. Trotz der Mutation dieser teilweise bereits früher veröffentlichten Arbeiten zu Buchkapiteln mit fort- und durchlaufender Tractatuszählung handelt es sich hier in der Tat um »Studien zu« einer »Grundlegung theologischer Ethik«. Auf der Basis eines solchermaßen reduzierten Erwartungsdrucks und der damit zusammenhängenden Bereitschaft, sich an gelegentlichen Wiederholungen von Lieblingsgedanken, Redundanzen und anlassbedingten Partikularismen nicht zu stossen, bekommen die Leserin und der Leser dann jedoch eine Fülle von durchweg verständlich aufbereiteten ethisch-theologischen Grundlagenreflexionen, Orientierungshilfen und Denkanstössen zu mannigfachen Grundproblemen der theologischen Ethik geboten.

Das thematische Spektrum ist in gedrängtem Abriss das folgende: (1) In einer an den Anfang ge-

stellen Meditation über die Freiheit eines Christenmenschen wird der Vorrang des Lassens vor dem Tun eingeschränkt. (2) In Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann wird die Unhintergebarkeit der Handlungsperspektive geltend gemacht, an der aus der Sicht des Verf.s die notwendige Normativität aller Moraltheorie hängt. (3) Die spezifisch theologische Perspektive einer solchen komme nur dann zur Geltung, wenn (s. die Eingangsmeditation) theologische Ethik sich in Selbstbescheidung übe und Gnade vor Recht ergehen lasse, resp. die Rechtfertigung über das Ethos stelle, und sich also zu nicht ungebührlich zu einer ethischen Theologie ausdehne. (4) Selbstbescheidung ist auch der Tenor des vierten Kapitels: Angesichts der Unübersichtlichkeit und »Komplexität heutiger Probleme« müsse eine rechtfertigungstheologisch begründete Ethik alle Hoffnung fahren lassen, leichtfüßig ein prophetisches Amt antreten zu können, und sich stattdessen der mühsamen Tagesarbeit am Kompromiss unterziehen. (5) Der Kompromiss hat, lutherisch und zeitweilig gedacht, einen letztinstanzlichen Nötigungsgrund: Er gründet in der »Strittigkeit Gottes selbst«; (6) zugleich und eben darum hat er es zu tun mit der *conditio humana*, d.h. mit der Erde als dem Horizont der menschlichen Freiheit, als dem »Ethos«, also dem »Weideplatz«, der in ‚pastoral‘-theologischer Sicht vom Dekalog umhegt ist – oder auch (7) von den Menschenrechten. Diese seien für eine rechtfertigungstheologische Deutung zumindest aufgeschlossen – und mehr können (also dürfen!) wir nicht wollen: ein Künig’sches Weltethos etwa drohe unter der Hand umzuschlagen in einen Katalog von Menschenpflichten, die dazu angetan sein könnten, »die Geltung der Menschenrechte [zu] relativieren«.

Wenn also nicht die Steigerung ethischer Verbindlichkeit das materiale Ziel und Proprium genuin theologischer Ethik sein kann, dann müssen deren materialer Gewinn in der Erhellung jenes irdischen Horizonts bestehen: Die Schöpfungslehre – das Alpha – und die Eschatologie – das Omega – sind Körtners Beispiele einer theologisch-»ethischen Erkenntnistheorie«, die ihrerseits im Dienst einer Verantwortungsethik steht. (8) Die Schöpfungslehre schärfe, wie man besonders an der Ethik D. Bonhoeffers lernen könne, neben der Achtung vor dem Lebendigen vor allem die Begrenztheit individueller Verantwortlichkeit und damit ihre Konkretheit ein. (9) Beides, die Begrenztheit, nämlich die zeitliche Be-

grenztheit, der Ethik (als Interimsethik) und die Achtung vor dem Lebendigen als »Ehrfurcht vor dem Leben«, komme auch in Albert Schweitzers ethischem Denken paradigmatisch zur Darstellung. (10) Schweitzer hat in seiner Ethik Kulturphilosophie als deren notwendiges Implikat verstanden. Der Auffassung scheint auch Körtner zu sein, denn als zehntes Kapitel stellt er eine Abhandlung über Oswald Spenglers »Der Untergang des Abendlandes« in sein Buch. Diese hat jedoch aus seiner Sicht wiederum einen existenzphilosophischen Unterton, denn sie ist auf das Urgefühl der Weltangst gestimmt, die sich der Technik zu ihrer sisyphushaften Selbstbemeisterung bedient.

Drei Traktate, die den existenztheologischen Duktus der Körtnerschen Ethik noch deutlicher hervortreten lassen, stehen im letzten Teil der Sammlung. (11) Gegen überzogene Heils- und Heilungserwartungen an eine aktivistische Medizin oder auch einen nur scheinbar alternativen Mythos von ‚Ganzheitlichkeit‘ wird die strukturelle Passivität des Lebens, der schlechthinigen Abhängigkeit, eingeschränkt, wie sie sich der Erfahrung vor allem im Leiden bekunde (12). Anleihen aus der dogmatischen Christologie, näherhin aus einer Kreuzestheologie, wollen das Leiden gerade nicht wegerklären, sondern dazu beitragen, es leibar zu machen. (13) Die Negativität des Lebens in Gestalt des personalen Anderen, des Fremden, wird in seiner Fremdheit verständlicher mithilfe der theologischen Deutungskategorie des Ganz Anderen. (14) Die Fremdheit des Lebens selbst als die Konfliktualität der Geschichte schliesslich, so kann man das Schlusskapitel über »Krieg und Offenbarung« lesen, ist einer theologischen, nämlich einer geschichtstheologischen Deutung fähig und bedürftig, in welcher Gott als ihr Ursprung erkannt, aber zugleich jeder Erklärungs- und Legitimierungsfunktionalität entzogen gedacht werden müsse.

Sollte in fernerer Zeiten einmal nach einem Dokument gesucht werden, das den Stand und die Verfahrensweisen deutschsprachiger theologischer Ethik um die Jahrtausendwende bündig dokumentiert, dann könnte die Aufsatzsammlung von Ulrich H.J. Körtner dafür ein guter Kandidat sein. Denn die rechtfertigungstheologische Grundlegung des Ganzen erweist sich im einzelnen als Ermöglichungsgrund für einen methodischen Pluralismus, der die beklagte Unübersichtlichkeit der ethischen Lebensverhältnisse in der

Spätmoderne abbildet, darin aber wiederum auch zu bearbeiten erlaubt. Anerkennungs-, diskurs-, subjektivitäts- und alteritätstheoretische Anleihen werden gemacht, wobei sich die impliziten Exklusivitätsansprüche der betreffenden Theoriehintergründe zugleich immer wieder wechselseitig restringieren. Eine ethische »Erkenntnistheorie«, mithin (so verstehe ich es) ein kultursoziologisches Instrumentarium, wird gefordert, auch benutzt, bleibt aber zugleich auch wieder in seiner Valenz für die theologische Ethik unausgearbeitet. Denn der eigentliche materiale Gewinn der theologischen Ethik, ihr Proprium, wird in der Deutung von signifikanten Gegenwartserfahrungen durch die Optik einer doch eher zeitlos-existenztheologisch grundierten ‚hermeneutischen‘ Dogmatik gesehen. Hierin hat der aus Körtner's Sicht von der Rechtfertigungslehre geforderte Vorrang des »Lassens« vor dem »Tun« seinen konkreten methodischen und auch praktischen Effekt. Die geforderte Konkretion der ethischen Verantwortung wird darin freilich eher wieder zurückgenommen; und ein gewisser quietistischer, mitunter ins Resignative spielender Ton, ist auch nicht zu überhören. Angesichts der weitverbreiteten ethischen Geschäftigkeit, von der Körtner's Arbeitsdokumentation freilich auf ihre Weise auch ein beredtes Zeugnis ablegt, ist dieser Ton in meinen Ohren durchaus wohlthuend kontemplativ.

*Prof. Dr. Georg Pfeleiderer, Basel*

*Friedrich Lohmann: Zwischen Naturrecht und Partikularismus. Grundlegung christlicher Ethik mit Blick auf die Debatte um eine universale Begründbarkeit der Menschenrechte. Berlin/ New York 2002, 467 S., 118,00 €*

Gibt es einen Wertekonsens, der weltweit Anerkennung findet, und sind die Menschenrechte sein Fundament? Über diese Fragen wird gegenwärtig vor allem aufgrund der internationalen politischen Entwicklungen ein breiter öffentlicher Diskurs geführt. Dabei verweisen die Gegner einer universalen Menschenrechtsidee auf die kulturelle Gebundenheit von Normen, die ja nicht erst seit der Auseinandersetzung des Kommunitarismus mit Vertretern einer universalen Moral philosophisch diskutiert wird. In seiner Habilitationsschrift setzt sich Friedrich Lohmann, Privatdozent für Systeme

matheische Theologie an der Universität Tübingen, sowohl mit der verstärkten Betonung des menschenrechtlichen Universalismus als auch mit der gegenwärtigen Unklarheit in der Grundlagenreflexion der evangelischen Ethik auseinander. Zwischen beiden Phänomenen, die ja auf den ersten Blick wenig miteinander zu tun haben, stellt L. eine systematische Parallele fest, die er in der Frage nach dem Vorrang des Allgemeinen oder des Besonderen hinsichtlich des Zugangs zur Lebenswirklichkeit als gegeben sieht. Diese Frage gelte auch und gerade für die theologische Grundlegungsdebatte protestantischer Ethik. Sie ist zugleich eine der entscheidenden Fragen im Verhältnis des Universalitätsanspruchs der Menschenrechte zum Pluralismus der Kulturen. Da sich die klassischen Menschenrechtserklärungen an naturrechtlichen philosophischen Entwürfen des 17. Jahrhunderts orientieren, bezieht L. als weiteren Untersuchungsgegenstand das Naturrecht ein.

L. beginnt im ersten Teil seines Buches mit einer kenntnisreichen Analyse der ethischen Hauptwerke von sechs deutschsprachigen evangelischen Theologen des 20. Jahrhunderts (17-164). Sachlich ordnet L. die Ethiken von W. Herrmann, E. Hirsch und T. Rendtorff der Position eines Ausgangs der evangelischen Ethik vom allgemeinen sittlichen Bewusstsein zu und kritisiert an ihnen die zu starke Betonung der universalen Perspektive. Als Gegenpol zu dieser Gruppe sieht er die christologische Grundlegung der Barth'schen Ethik, von der er Emil Brunner's Ethik der Schöpfungsordnungen abhebt. Bei beiden liegt nach L. jedoch eine zu enge Bindung an dogmatische Grundentscheidungen (theonome Ethik) vor, welche die Möglichkeit einer Vermittlung mit anderen Perspektiven einseitig verschließt. An E. Troeltsch's Ethik zeigt L. das grundsätzliche Problem von partikularem und universalem Zugang zur Wirklichkeit auf. Jeweils kurze Blicke auf die Entwürfe von D. Bonhoeffer, H. Thielicke, S. Hauerwas und D. Lange schließen den ersten Teil ab, bei dem man sich gewünscht hätte, dass gerade Bonhoeffer's Versuch, das Natürliche begrenzt zu re-etablieren, stärker in L.'s systematischen Überlegungen berücksichtigt worden wäre.

Im zweiten Teil geht L. auf den philosophischen Diskurs zwischen universalen versus partikularen Positionen über die Reichweite moralischer Wertesysteme ein. In einem gelungenen Überblick über Stationen des Naturrechtsgedankens von Sophokles' Antigone bis in die jüngere Zeit arbeitet er

zunächst Anfänge, Blütezeit und Abklang des Naturrechts unter Einbezug seiner Kritiker heraus (165-244). Die Verbindung zwischen Naturrecht und Menschenrechten lässt sich sowohl bei den auf die Natur des Menschen sich beziehenden klassischen Entwürfen der Menschenrechte als auch bei der »Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte« von 1948 herstellen, die voraussetzt, dass alle Menschen mit den entsprechenden Rechten geboren werden, diese also nicht erworben werden können und daher natürliche Rechte darstellen. Nach L. kann man also durchaus von einer Kontinuität zwischen Naturrechtslehre und Universalisierungspostulat der Menschenrechte ausgehen. In zwei weiteren Kapiteln werden dann Vorstellungen des Neo-Naturrechts anhand von Robert Alexys diskurstheoretischer und von Otfried Höffes gerechtigkeitstheoretischer Begründung universaler Menschenrechte in ihrer Leistungsfähigkeit überprüft (245-319). L. kann dabei überzeugend auf den Einfluss empirisch-weltanschaulicher Prämissen anthropologischer Art in Alexys Ansatz hin- und damit dessen Universalitätsanspruch zurückweisen. Höffe geht bei seinem Konzept der »politischen Gerechtigkeit« (276ff.) dagegen einen anderen Weg: Unter Rückgriff auf universale anthropologische Bestimmungen und den universal verstandenen Tausch transzendentaler Interessen will er einen Katalog von Menschenrechten legitimieren. L. kann auch hier überzeugend argumentieren, dass Höffes rechtlich gefasster Begriff der Gerechtigkeit nicht alle ethischen Dimensionen der Gerechtigkeit einbezieht, zugleich aber inhaltlich auf zu starken Voraussetzungen aufruht, so dass auch hier der Universalitätsanspruch nicht erfüllt wird.

Den Diskurs über Menschenrechte ordnet L. im dritten Teil (320-429) in einen systematischen Zusammenhang mit der theologischen Grundlegungsdebatte evangelischer Ethik ein. Er plädiert hier – als Alternative zu den im 1. Teil diskutierten Entwürfen – für eine anthropologische Grundlegung der Ethik, denn seine in der Analyse universaler Menschenrechtsansprüche im zweiten Teil gewonnene These ist, dass auch bei der Grundlegung der Ethik der Rückbezug auf ein bestimmtes Menschenbild nicht umgangen werden kann. »Da das zugrundeliegende Menschenbild nicht neutral sein kann, also in jedem Fall ein *bestimmtes* Menschenbild als Grundlage gewählt werden muß, sollte in der christlichen Ethik die christliche Perspektive von Beginn an eingenommen und das Fundament

in der christlichen Anthropologie gesucht werden.« (320). L. möchte damit einen Mittelweg zwischen Ansätzen des allgemeinen ethischen Bewusstseins und spezifisch dogmatisch bestimmten ethischen Ansätzen beschreiben, der zugleich als Brücke zwischen Universalismus und Partikularismus dienen soll. Dazu sucht L. Parallelen u.a. in der kommunikativen Diskussion von Partikularität und Allgemeingültigkeit (M. Walzer, Ch. Taylor) sowie bei F. Schleiermacher, Th. Rentsch, S. Tönnies, K. Rippe, W. Lütterfelds (337-390).

Die Stärke von L.s Darstellung liegt im Herausarbeiten der unhintergehbaren Perspektivität menschlicher Wirklichkeitssicht und –deutung, bei der immer Individuell-Perspektivisches und Allgemein-Absolutes zusammengedacht werden müssen, ohne dabei die Existenz eines »transzendenten Grundes« (Schleiermacher) als bereits im weltanschaulichen Diskurs mitgesetzten Ausgangs- und Zielpunkte zu übersehen. L. erinnert so das naturrechtliche Denken in seinem universalen Gültigkeitsanspruch an seine eigene Perspektivität und plädiert sachlich für ein »perspektivisches Naturrecht« (411f.), das durch Offenlegung seiner partikularen Herkunft zur Korrektur bereit ist, auch wenn er die Begrifflichkeit selbst gerne ersetzt sähe (417). Die Frage der Begründbarkeit universaler Menschenrechte bleibt letztendlich offen, weil bei universalen Ansprüchen die individuell-substantielle Perspektive unhintergebar ist, es gleichzeitig aber unmöglich ist, normative Aussagen zu begründen, ohne auf partikuläre Überzeugungen zurückzugreifen (420). Auch der Verweis auf den Rechtscharakter der Menschenrechte, den L. anhand eines Begründungsversuchs von H.-R. Reuter aufgreift (420ff.), hilft wegen des strittigen Charakters der Natur des Rechts nicht weiter. Konsequenterweise kann L. hier nur auf die Begründungsoffenheit der jeweiligen perspektivischen Menschenrechtsverständnisse hinweisen und auf die Überzeugungsarbeit des Diskurses hoffen (429). Im Blick auf die Grundlegung theologischer Ethik hat L. einen wichtigen Beitrag geliefert, auch wenn methodologisch bei der von ihm eingeführten »Mittelposition« (391) der Bezug der anthropologischen Grundlegung der Ethik zur Christologie zu unbestimmt bleibt. Selbst wenn L. – wie er einräumt (408) – keine materiale Position ausarbeiten möchte, so hätte er doch um der begründungstheoretischen Geltung willen zeigen müssen, inwiefern der Ansatz der Mittelposition bei einer *christlichen Anthropologie ohne spezifisch chris-*

tologischen Bezug auszukommen vermag. So erscheint L.s Vorschlag als ein vielversprechender Weg, der allerdings an zentraler Stelle auf eine weitere Ausarbeitung warten lässt. Dennoch hat L. mit seiner klaren, umsichtigen und mit Genauigkeit geführten Argumentation einen wichtigen theologischen Impuls in Richtung eines perspektivischen Universalismus gegeben, dessen Bedeutung darin liegt, theologische Ethik über inner-theologische Begründungsversuche hinaus als eigenständigen perspektivischen Beitrag zum allgemeinen ethischen Diskurs begründen zu können.

*Dr. Johannes Eurich, Bochum*

*Peter Bartmann / Ingrid Hübner (Hg.): Patienten-selbstbestimmung. Paradigmenwechsel und Herausforderungen im Gesundheitswesen. Neukirchen-Vluyn 2002, 229 S., 14,90 €*

Bei vorliegendem Band handelt es sich um eine Sammlung von insgesamt 12 Essays, die allesamt um den Paradigmenwechsel im Gesundheitswesen hin zur Patientenselbstbestimmung kreisen. Das Thema »gesundheitliche Selbstbestimmung« betrifft dabei nicht nur im weitesten Sinne medizinische Probleme des ärztlichen Handelns, auch rechtliche philosophische und theologische Probleme sowie Fragen der Pflegewissenschaft werden berührt. Es ist insofern der besondere Reiz der Auswahl, dass sie bewusst interdisziplinär angelegt ist. Mediziner, Rechtswissenschaftler, Pflegewissenschaftler, Philosophen und Theologen melden sich mit je eigenem Blickwinkel zu Wort, wobei allerdings unübersehbar ist, dass die Stimmen theologischer Provenienz überwiegen. Die Beiträge des Bandes unterscheiden sich in solche, die prinzipielle Fragen behandeln und solche, die eigenen Erfahrungen und Beobachtungen in Bezug auf Grenzen und Möglichkeiten einer Autonomie des Patienten reflektieren.

Der letzte Text des Bandes von K. W. Schmidt (Die Macht der Worte im Spiegel der Bilder) zeichnet anhand von Beispielen aus dem Film, den Weg von bewusster Desinformation des Patienten bis hin zum szenischen Plädoyer für dessen volle Informationen und die Möglichkeit einer bewussten Entscheidung über die Therapie nach. Damit illustriert Vf. fast überdeutlich die Ablösung des bevormundeten und passiv behandelten Patienten

durch einen neuen Typus, der selbstbewusst und selbstbestimmend auftritt.

Doch zurück zum Anfang: Die erste Abhandlung von Mitherausgeber P. Bartmann (Selbstbestimmung und Stellvertretung) korreliert den Begriff der Selbstbestimmung mit dem der Stellvertretung. Ausgehend von der These, dass »Selbstbestimmung im Gesundheitswesen [...] nur durch stellvertretendes Handeln möglich wird« (22), etabliert Vf. im Anschluss an D. Bonhoeffer ein Modell von Selbstbestimmung, das im Gedanken einer verantwortungsvollen Selbstbegrenzung stellvertretenden therapeutischen Handelns gipfelt, das sich der Nichtvertretbarkeit therapeutisch relevanten Glaubens des Patienten bewusst ist.

Der zweite Beitrag von J. Hübner – ebenfalls Mitherausgeber – (Selbstbestimmung und Leiblichkeit) setzt den Gedanken der Selbstbestimmung in Beziehung mit dem Phänomen der Leiblichkeit. Nach ausführlichen systematischen und exegetischen Erwägungen plädiert er für eine moderate Integration der Leiblichkeit in eine Selbstbestimmung, die um ihre Begrenztheit weiß und nicht in Körperkult oder Leibverachtung flüchtet.

Im dritten Essay (Selbstbestimmung und Interpretation) wendet sich K. Laudien einer philosophisch-hermeneutischen Zugangsweise zum Terminus Selbstbestimmung und dessen Implikationen im Gesundheitswesen zu. Da Selbstbestimmung für ihn eine Eigenschaft des Leibes ist, weiß sie sich essentiell an dessen exaktes Verständnis gewiesen. Vf. spricht sich schließlich für eine permanente Übersetzung medizinisch-technischer Einsichten für die Lebenswelt des Patienten aus: »Selbstbestimmung ist [...] die Interpretation, die die Übersetzung von puren Daten in die Bedeutung der Lebenswelt bewerkstelligt« (69).

Im vierten Aufsatz (Gestützte Selbstbestimmung) versucht sich R. Anselm an einer medizinischen Meisterfrage: Wie ist ein freie Selbstbestimmung des Patienten im gegenüber seiner körperlichen Abhängigkeit möglich? Die Antwort fällt so originell wie einfach aus: Im Anschluss an den englischen Begriff »empowerment« entwickelt Vf. die Idee einer gestützten Selbstbestimmung eines konkreten Individuums, die durch den von A.v. Harnack inspirierten Gedanken des »unendlichen Wertes der Menschenseele« vertikal ergänzt wird.

J. Baer-Henney konzentriert sich in der fünften Abhandlung wie es im Titel heißt auf »Recht und Selbstbestimmung im Gesundheitswesen«. Nach einer überaus klaren juristischen Klärung des Be-

griffs der Selbstbestimmung bietet Vfn. eine breite »Übersicht« (88) darüber, wie im Gesundheitswesen dem Selbstbestimmungsrecht Rechnung getragen wird. Das angesprochene Spektrum reicht dabei von Fragen der Einwilligung in ärztliche Handlungen über Sterbehilfe bis hin zu Abort und genetischem Fingerabdruck.

Nicht primär die Patientenselbstbestimmung, sondern die Autonomie des Arztes rückt G. Neitzke im sechsten Beitrag (Aspekte ärztlicher Autonomie) in den Vordergrund. Obwohl es der Titel nicht unbedingt raten lässt: Vf. spricht sich klar für ein partnerschaftliches Modell der Arzt-Patienten-Beziehung aus. Wenn er dennoch den Fokus auf die Autonomie des Arztes richtet, dann, um zu zeigen, dass sich die Autonomie des Arztes und die des Patienten gegenseitig bedingen. Gleichzeitig vollzieht Vf. einen beachtenswerten Perspektivenwechsel, indem er vom Standpunkt des Arztes u.a. ökonomische und soziale Aspekte kritisch beleuchtet.

Ebenfalls eindeutig für eine partnerschaftliche Arzt-Patienten-Beziehung spricht sich im siebten Beitrag (Patient als Partner) K. Hübner aus. Sie beschreibt »Erfahrungen mit einem praktizierten Prinzip der geteilten Verantwortung« (133). Um Chancen und Grenzen dieses Prinzips aufzuzeigen, analysiert Vfn. luzide das komplexe Geschehen der Arzt-Patienten-Begegnung anhand zwei idealisierter Beispiele und fünf Fällen aus der Praxiswirklichkeit.

In der achten Abhandlung (Selbstbestimmung und Verantwortungübertragung) spürt T. Wernstedt einer überaus interessanten Beobachtung nach. Die Wunschvorstellung eines autonomen und selbstbewusst entscheidenden Patienten hat ihre konkreten Grenzen. Gerade vor schwerwiegenden therapeutischen Eingriffen, wie chirurgischen Operationen, befinden sich Patienten im Zustand der Hilflosigkeit und Einschränkung, der eine Selbstbestimmung kaum mehr erlaubt. Vfn. zeigt, wie es im obligatorischen Aufklärungsgespräch zur offenen oder verdeckten Aufgabe der Selbstbestimmung von Seiten des Patienten kommt.

Einem relativ neuen Berufszweig und der Frage der Patientenautonomie wendet sich M. Bobbert im neunten Beitrag (Achtung des Autonomierechts durch das Pflegemanagement) zu. Das Pflegemanagement ist für die Rahmenbedingungen der konkreten Pflege am Patientenbett zuständig. Vf. spielt drei Fragestellungen durch, die Arbeitsorganisation, Mitarbeiterführung sowie Pflegestandards be-

treffen. Als Kriterium hält sie ein in Übereinstimmung mit P. Sporken das Geleitet-Sein »an den wirklichen Interessen des Hilfesuchenden« (182) fest.

»Selbstbestimmung am Lebensende oder wie bekomme ich einen gnädigen Arzt?« Mit dieser provokanten Frage im Titel richtet D. Dörfel das Interesse auf die Situation von sterbenden Menschen. Deren Situation ist oft durch völlige Ohnmacht und Abhängigkeit gekennzeichnet. Wie kann hier noch von Selbstbestimmung die Rede sein? Vfn. diskutiert ausführlich Chancen und Probleme des sogenannten Patiententestaments (Patientenverfügung, living will) und gibt wünschenswert praktische Hinweise für das Verfassen eines solchen Dokuments.

Im verletzten Aufsatz fokussiert E. Bollag das Thema Patientenselbstbestimmung mit Blick auf Sozialkontakte von körperlich behinderten mit nicht behinderten Menschen. Solche Kontakte sind belastet, denn »immer braucht der Mensch den Körper, um sich zu repräsentieren« (192) und diese Repräsentation ist bei Körperbehinderten eingeschränkt und somit auch ihre Selbstbestimmung. Einen Weg, diesen Patienten zu helfen sieht Vfn. im Anschluss an den brasilianischen Befreiungstheologen P. Freine in einer »befreiten Körperidentität«. Mit einer methodische Schulung des sogenannten »Spürbewusstseins« schlägt sie eine Therapie vor, die über gesteigertes Selbstbewusstsein zu neuer und unverkrampfter Selbstbestimmung und Begegnungsfähigkeit führt.

Alles in allem handelt es sich bei vorliegendem Buch um einen Band, der besonders durch die Fülle der angesprochenen Themen und die Vielfalt der eingenommenen Perspektiven besticht. Dieses breite Spektrum erlaubt eine umfassenden Überblick über die mit dem Stichwort »Patientenselbstbestimmung« verbundenen Chancen, Herausforderungen und Probleme.

Allerdings bedeutet diese Vielfalt gleichzeitig auch eine Einschränkung: Es sind oft nicht mehr als Schlaglichter und Skizzen, die einen Aspekt des breiten Themas nur anreißen ohne die Materie konsequent und erschöpfend zu durchdringen. Aber das mag wohl auch nicht die Absicht des vorliegenden Bandes gewesen sein. Zum Schluss handelt es sich bei »Patientenselbstbestimmung« um eine gelungene Zusammenstellung, der ein breiter Leserkreis sicher sein dürfte.

Dr. Matthias Neugebauer, Zürich

Authenticated

Download Date | 10/19/17 8:49 AM



*René Girard*: Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums. Nachwort: Peter Sloterdijk. Übers. Elisabeth Mainberger-Ruh (Je vois Satan tomber comme l'éclair, Paris 1999), München/Wien 2002, 256 S., 21,50 €.

René Girard versteht seine Apologie des Christentums als systematischen Höhe- und Einheitspunkt einer konfliktklärenden Anthropologie. Dies hat Peter Sloterdijk zwar im Nachwort bestritten, weil er meinte, dass das Christentum hier zum Anwendungsfall einer Gewalttheorie werde. Aber man muss das nicht vorschnell als Einspruch lesen: diese Apologie ist eher wie der Pfeil, der die Wunde heilen soll, die er selbst schlägt. Sie ist kritisch.

Ausgangspunkt ist die Theorie des *mimetischen Begehrens*. Sie versucht die evolutionären Aspekte der Menschwerdung in das Selbstverständnis des Menschen zu überführen. Denn das mimetische Begehren ist das kulturelle Äquivalent des animalischen Instinktes, der vormals die Horde einte (118). Wie dieser richtet auch menschliches Begehren sich nicht auf Gegenstände, sondern auf Gemeinschaft. Dies geschieht zwar instinktverlassen also willentlich. Aber dieser Wille ist nicht das Subjekt seines Begehrens. Letzteres ist nur Teil der Einwilligung in die Kraft zur Gemeinschaft. Sie nämlich lenkt das Begehren auf etwas, das dadurch, dass andere es begehren, zum attraktiven Gegenstand wird. Das Begehren adelt – anti-augustinisch – seinen Gegenstand, nicht umgekehrt.

Das Mimetische bestreitet nicht allein die Natürlichkeit von Gegenständen. In mimetischen Prozessen agieren auch keine Individuen als Subjekte, sondern die Mimesis fungiert selbst als ein solches (93).

Hierauf bezieht sich der Buchtitel. Denn es handelt sich nicht allein um ein universales Prinzip. Die subjektlose Dynamik der gemeinschaftsbildenden Kraft steht auch immer auf dem Sprung, in Gewalt umzuschlagen. Deshalb kann sie auch Satan, die biblische Personifikation des Bösen, genannt werden (63).

Das Grundprinzip menschlicher Gemeinschaft ist also von höchst ambivalenter Eigenart. Weil das Gemeinschaftliche des Begehrens die Rivalität der Begehrenden beinhaltet, drohen beständig *mimetische Krisen* die Gemeinschaft zu sprengen.

Zur Sicherung des Gemeinschaftsfriedens müssen deshalb die rivalisierenden Kräfte geeint und die Krise gelöst werden. Dies leistet in globalen

Ausmaß das Opfer. Der *Opferkult* – ursprünglich das Menschenopfer (107) – ist eine Institution des mimetischen Begehrens. Er zentriert die zerstreuten Aggressionen und lässt ihre Kräfte zur Einheit der Opfernden werden. Girard sieht den Zyklus von Chaos, Krise, Kollektivgewalt und Versöhnung als den Rhythmus der Gemeinschaften an und findet ihn bis in die Gegenwart in jedem kollektiven Übertragungsakt (200). »Die Gewalt *Aller-gegen-Alle* (...) würde die Gemeinschaft schließlich vernichten, verwandelte sie sich nicht spontan, automatisch in ein *Alle-gegen-Einen*« (41).

Gewalt ist also nicht die vom Konflikt erzeugte Eskalation. Sie ist vielmehr wegen der kulturellen also fragilen Beschaffenheit menschlicher Gemeinschaft die notwendige Sicherung ihres Zusammenhaltes. Sie ist nicht interessenverursacht, sondern strukturell. Sie ist der Preis des erlöschenden Instinktes, denn das mimetische Begehren verausgabt und erneuert sich im Opferkult.

Nur als religiöses Wesen konnte sich aus der Sphäre des Instinktes der Mensch erheben. Deshalb ist der Opferkult, die Tragfläche des Begehrens, auch der Entstehungsort der Götter (156). Der Ermordete wird der Gott der Gruppe, weil sein Tod versöhnt. »Sobald das Opfer umgebracht wurde, ist die Krise zu Ende, der Friede wiederhergestellt, die Pest überwunden, die Naturgewalten besänftigen sich, das Chaos schwindet, das Blockierte löst sich, das Unvollendete vollendet sich, das Mangelhafte vervollständigt sich, das Nichtdifferenzierte differenziert sich« (88). Die Bestrafung befriedet die Rivalen und führt sie zurück in die Einmütigkeit des Kollektivs. Die Menschen opfern nicht den Göttern, »sie divinisieren ihre Opfer« (94).

Die ältesten menschlichen Dokumente sind die zur Verarbeitung des Opfers abgefassten Mythen. Weil sie Gewalt rechtfertigen, nennt sie Girard Verfolgungstexte. Sie kennen die Ursache der Krise nur als die Schuld ihrer Opfer. Der Inzest des Königs Ödipus konnte die Pest nicht erzeugt haben. Dass es dennoch angenommen werden konnte, kennzeichnet den begrenzten Realismusbedarf des menschlichen Wirklichkeitssinnes. Denn obgleich Mythen von wirklichen Ereignissen berichten, »können (ihre Verfasser, Zus. K.L.) gar nicht anders, als sie zu verklären« (16). Nur so dringt die die Gemeinschaft erfassende Gewalt nicht ins Selbstverständnis ihrer Akteure. »Nichts ist aufrechter« als der zum Opfer treibende Hass der Meute (55). Der Mythos ist der Glaube an die ei-

gene Unschuld (163), er schirmt sie gegen den Realismus des Opfers ab.

Wie kann aber von hier aus eine Apologie des Kreuzestodes anheben, wo das Opfer doch die Selbstverklärung der Gewalt ist? Das Problem verschärft sich noch dadurch, dass Girard auch im Evangelium den Mythos entdeckt. Es bilde ihn strukturell ab, denn es zeigt, wie aus der Krise der »mimetischen Furor gegen ein einziges und alleiniges Opfer« entsteht (15). Der Zyklus der Gewalt unterscheidet die Evangelien nicht nur nicht vom Mythos (139), sondern die Kreuzigung ist »eine jener Stunden, wo Satan seine Macht über die Menschen wiederherstellt und konsolidiert« (55).

Was für Girard dennoch die Einzigartigkeit der Passion ausmacht ist ihr Realismus: Sie verschleiert dies nicht. Die um jedes Opfer gelegte Uniform aus Schuldzuweisung, Sühnetod, Sündenvergebung und Vergöttlichung, diese Verkehrung des Moralischen ins Heilige ist von den Evangelien aufgeklärt worden. Gegen den mythischen Sog, die Tötung als die gottgeforderte Beseitigung eines Schuldigen auszugeben, wird die Unschuld Jesu ebenso festgehalten wie seine Gottverlassenheit. »Mein Gott, warum hast du mich verlassen« ist kein Gegenmythos, sondern der Einbruch der Realität in die Vermeintlichkeit der Mimesis. Hier erfüllt sich, was das Alte Testament durchzieht. Denn dort tritt zum ersten mal in der Geschichte das Göttliche und die kollektiver Gewalt auseinander (153).

Während Riten den Opfermechanismus reproduzieren (86), gebietet dieser Tod das Ende des sakrifiziellen Schlummers, nämlich die Nachfolge Christi. Das kann in dieser Apologie nichts anderes meinen als die Nachahmung seines Begehrens, den eigenen Willen nicht zum Verstärker der Mimesis zu machen. Dieses vordergründig unprotestantische Ziel, ist tatsächlich die Koinkidenz von Christentum und Aufklärung. Kant, auf den Girard mit der »kopernikanischen Wende« des Begehrens anspielt (24), hat dies so formuliert: »Es ist nicht wesentlich, und also nicht jedermann notwendig zu wissen, was Gott zu seiner Seligkeit tue oder getan habe; aber wohl, was er selbst zu tun haben, um dieses Beistandes würdig zu werden«. Die Gebote des Alten Testaments laufen für Girard auf das Zehnte zu. Es verbietet das Begehren und weist damit auf die Mimesis Jesu. Die Nachahmung Jesu meint daher die Orientierung an einem Vorbild, das sich einem rivalisierenden Verhältnis entzieht.

Fazit: Gewalt wird innerhalb der Gemeinschaft zur Sicherung ihres Bestandes generiert (74). Dies muss den Beteiligten verborgen bleiben, damit überhaupt ein sich selbst nicht negierendes Selbstverständnis erwachen kann. Es ist eine anthropologische Urgegebenheit, dass ein Selbstverständnis nie vollständig den Akt der Selbstbehauptung begreifen kann, den seine Artikulation darstellt. Jede Gemeinschaft ist von ihrem Ursprung ebenso angezogen wie abgestoßen. Dieses Paradox vollzieht der Ritus. Er nähert sich ihm, indem er ihn verdeckt. Und er muss ihn verdecken, weil es in ihm um eben die Mächte geht, die die gemeinschaftsbildende Kausalität vom Inzest zur Pest darstellen und deren begreifen, das Ende seiner Wirkung wäre (162).

Eben diesen Zusammenhang aber klärt das Christentum auf. Allerdings nicht mechanisch, so dass die Wirkungsgeschichte des Christentums erst in der Moderne in Gang gekommen ist (202-212). Sein Potential besteht nämlich weniger im dogmatischen Bestand, der nur die Tradition sich selbst versichern lässt und teilweise dem mythischen Sog nicht zu entrinnen vermochte. Dazu zählt Girard die sakrifizielle Auffassung des Kreuzes, die in der Satisfaktionslehre dem Christentum einen Blick in seinen eigenen mythischen Abgrund verschaffte.

Girards Apologie bezieht sich auf etwas anderes. Sie bringt dasjenige am Christentum zur Geltung, was sich als Teil dieser Tradition gegen diese Tradition behaupten konnte. Denn die Kritik an sich selbst der eigenen Identität zuzurechnen, bedeutet den Perspektivwechsel Jesu zu erfassen: auf Seiten des Einzelnen gegen die Allmacht des Kollektivs zu stehen.

Dr. Karsten Laudien, Berlin

Volker Pfeifer: Didaktik des Ethikunterrichts. Wie lässt sich Moral lehren und lernen? Stuttgart 2003, 272 S., 19,00 €

An manchen Business-Schools in den USA gehört zum Curriculum auch eine Exkursion in ein Gefängnis: Die Studierenden sollen unmittelbar vor Augen geführt bekommen, wo es endet, wenn man sich nicht an die geltenden Normen hält. Betrug und andere unsaubere Machenschaften, so die eingängige wirtschaftsethische Lektion, lohnen sich im Geschäftsleben auf die Länge nicht. Wer den Sinn des

Ethikunterrichts nicht in solcher Abrichtung zu rein äusserlichem normenkonformem Verhalten sehen mag, wird in Volker Pfeifers *Didaktik des Ethikunterrichts* eine mögliche Alternative finden.

Anders als der etwas befremdliche Untertitel »Wie lässt sich Moral lehren und lernen?« vermuten lassen könnte, ist es Pfeifer nämlich gerade nicht darum zu tun, wie man der nächsten Generation beibringt, was richtig und was falsch ist. Er sieht das Ziel des Ethikunterrichts vielmehr darin, die Schülerinnen und Schüler zu »eine[r] eigenverantwortliche[n] Lebensgestaltung« zu befähigen (S. 268). Dabei gehe es wesentlich um Nachdenklichkeit und Orientierungswahrscheinlichkeit. In Anknüpfung an Ekkehard Martens' Rede vom Philosophieren als einer vierten Kulturtechnik (neben Lesen, Schreiben und Rechnen) charakterisiert Pfeifer den Ethikunterricht als ein »Einüben in jene Basisqualifikationen, die allgemein eine Mündigkeit in demokratischen Prozessen bewirken können« (ebd.). Diese Basisqualifikationen umfassen die drei Kompetenzen a) eines reflexiven Umgangs mit sich selbst, b) der Empathie, Kommunikation und Argumentation mit anderen und c) des Erwerbs von Weltwissen sowie der kritisch-differenzierten Rekonstruktion von Traditionsbeständen.

Pfeifer versteht seine *Didaktik des Ethikunterrichts* als ein Lehr- und Arbeitsbuch für alle, die Ethik oder deren Didaktik unterrichten. Er beginnt mit einer Reflexion auf die Adressaten des Ethikunterrichts. *Individualisierung* und *Wertewandel* sind die Stichworte, mit denen er die gegenwärtige Gesellschaft beschreibt; aus ihnen sowie den Eigentümlichkeiten der heutigen Jugendphase ergibt sich für den Autor als Ziel des Ethikunterrichts, den Schülern und Schülerinnen zu eigener Orientierung zu verhelfen. Wie soll das geschehen? Vier Konzepte sind seit den frühen 80er-Jahren diskutiert worden, nämlich Ethikunterricht a) als praktische Philosophie, b) als Lebenshilfe, c) als Moralerziehung, d) als ethische Reflexion. Das Fazit, das Pfeifer aus den teilweise heftig geführten Auseinandersetzungen um das richtige Modell zieht, ist, dass keines allein den komplexen Voraussetzungen und Zielvorgaben des modernen Ethikunterrichts gerecht werden kann. Moralpädagogik, Lebenskunde und Reflexion stehen für ihn notwendig in einem komplexen Spannungsverhältnis. Was nun die »Gratwanderung zwischen Indoktrination und Indifferenz« anbelangt, plädiert Pfeifer für eine *indirekte* Wertevermittlung, die in der »Habitualisierung eines Reflexions-, Kommunikations- und Argumentier-Ductus« besteht (S. 35).

Soweit man eine schematische Unterscheidung treffen kann zwischen einem »Entweder-Oder«-Denken und einem »Sowohl-als-Auch«-Denken, zwischen solchen Autorinnen und Autoren, die dezidiert eine bestimmte Position vertreten, und solchen, die alle Positionen irgendwie miteinander verbinden wollen, gehört Pfeifer zweifellos zur zweiten Kategorie. So mag er sich auch nicht einem der konkurrierenden didaktischen Grundmodelle anschliessen, sondern skizziert ein *Integratives Reflexionsmodell*: Dieses nimmt Elemente der drei paradigmatischen Positionen auf – nämlich der bildungstheoretischen bzw. konstruktiv-kritischen Didaktik, der curricularen Didaktik sowie der kritisch-kommunikativen Didaktik –, umfasst zusätzlich ein von Habermas inspiriertes Diskurs-Modell und soll schliesslich durch affektiv-emotionale Dimensionen ergänzt werden. Eine solche Vermittlungsstrategie mag gegenüber sterilen Grabenkämpfen etwas Entspanntes haben und vor unnötigen Einseitigkeiten bewahren. Sie hat allerdings auch ihren Preis, denn wie Pfeifer in anderem Zusammenhang selbst bemerkt: »Einseitige Polarisierungen sind in der Wissenschaft häufig produktiver als triviale Wahrheiten.« (S. 194) Was aber schwerer wiegt, ist das Bedenken, dass eine eigentliche Integration der verschiedenen Ansätze kaum geleistet wird, sondern die Ausführungen des Autors sich im wesentlichen auf eine bloss Addition aller wünschbaren Elemente beschränken. Zumindest wäre zu bedenken, ob es nicht sinnvoller gewesen wäre, eine wohlgedachte Auswahl zu treffen und Gewichte zu setzen.

Die Weisheit, dass weniger oft mehr ist, gilt insbesondere für die Kapitel, die sich mit Methoden befassen. Gewiss, es fehlt nichts: Pfeifer klärt die Aufbauprinzipien einer Unterrichtseinheit, erörtert das Gespräch als Leitmedium des Ethikunterrichts, schreibt über Textrezeption und Textproduktion, analysiert, was ethisches Argumentieren ist, geht auf die affektive Dimension des Ethikunterrichts ein und zeigt auf, welche Rolle Bilder im Ethikunterricht haben können. So umfassend diese Themenliste ist, in der Substanz wird letztlich wenig geboten. Das liegt in erster Linie daran, dass der Text streckenweise wie mit der »Copy-Paste«-Methode zusammengeschustert erscheint: Ein paar Zitate aus diesem Text, ein Schaubild aus jenem Modell. So findet sich das Ethik-Unterrichtenden wohl hinlänglich vertraute Höhlengleichnis in voller Länge abgedruckt, um dann mit wenigen eher trivialen Sätzen kommentiert zu werden. Auch die diskutierten Fallbeispiele sind die altbekannten: Sartres jun-

ger Student, das Erlanger Baby, dazu die biomedizinischen Standardthemen PID, Klonen, Embryonenforschung. Neue methodische Anregungen erhält man kaum, und wer sich konkrete Hinweise auf geeignete Materialien für den Unterricht erhofft, wird weitgehend enttäuscht.

Befremdlich wirkt ferner, dass Pfeifer zugleich den Versuch unternimmt den Leserinnen und Lesern seines Didaktikbuchs Wissen über den Gegenstand selbst, d.h. die (philosophische) Ethik, zu vermitteln. Es wird der Unterschied zwischen einem aussagenlogischen Widerspruch und einem Normenkonflikt referiert; wir werden über die Notation einer Vorrangregel informiert und erhalten längere Ausführungen zu Rawls' Überlegungsgleichgewicht. Ob derartige Ausführungen in eine Fachdidaktik gehören, kann man zweifellos unterschiedlich einschätzen. Unstrittig dürfte jedoch sein, dass die entsprechenden Darstellungen zumindest richtig sein sollten; und das ist in diesem Buch leider nicht immer der Fall: Wie kontrovers auch sein mag, was genau unter einem praktischen Syllogismus zu verstehen ist, was Pfeifer als Beispiel anführt, gehört sicher nicht dazu (S. 152f.). Nur eine Seite zuvor wird die »bekannteste Aristotelische Schlussfigur« fälschlich »Modus Barbera« genannt, womit natürlich der mnemotechnische Witz verloren geht.

Vielleicht handelt es sich hier aber einfach um einen jener Druckfehler, von denen es in diesem Buch bedauerlicherweise nur so wimmelt. Zwar verstehen wir, wer mit »Planton« (S. 129) gemeint ist, was ein »Wider, Spruch« (S. 108) ist oder was es

heisst, etwas »auszuprobieren« (S. 128). Wenn ein Autor jedoch wiederholt Genus, Numerus und Kasus falsch setzt, sind vielleicht nicht direkt Zweifel an seiner Beherrschung der zweiten Kulturtechnik, aber doch immerhin an seinem Respekt gegenüber den Leserinnen und Lesern angebracht. Dass zudem im Literaturverzeichnis Titel angegeben werden, die es gar nicht gibt – Thomas Nagel hat nie ein angeblich 1987 erschienenes Buch *Moral Dilemmas*, ja nicht einmal einen Artikel mit dieser Überschrift geschrieben, wäre das ein Fall für die Medienethik?

All dies ist schade. Denn eine Didaktik für den in unterschiedlichen Formen expandierenden Ethikunterricht ist ein Desiderat. Als Ethiklehrer und Lehrbeauftragter am Studienseminar Freiburg bzw. an der Universität Freiburg i. Br. ist Pfeifer für diese Aufgabe bestens qualifiziert. Seine umsichtige Darstellung der verschiedenen allgemein- und fachdidaktischen Konzepte wie auch seine Diskussion der Theorien zum moralischen Lernen sind entsprechend mit Gewinn zu lesen. Auch sein Plädoyer für einen Ethikunterricht, der zum Nachdenken anregt und die Heranwachsenden zu einer eigenverantwortlichen Lebensgestaltung befähigt, verdient Zustimmung. Umso mehr wünschte man sich, der Autor hätte sich beim Denken und Schreiben etwas weniger an dem von ihm für den Umgang mit Texten empfohlenen Konzept der »Bastelei« (bricolage) von Jacques Derrida orientiert.

*Lic. Phil. Norbert Anwander, Zürich*