

Festschrift für Nikolaus Lobkowicz

Ballestrem, Graf Karl-Ottmann, Henning (Hrsg.): Theorie und Praxis. Festschrift für Nikolaus Lobkowicz zum 65. Geburtstag (Beiträge zur politischen Wissenschaft Bd. 89), Berlin: Duncker & Humblot 1996, 446 S., ISBN 3-428-08706-2, DM 132,00.

Diese Festschrift ist mit dem wissenschaftlichen Werk und dem hochschulpolitischen Wirken von Nikolaus Lobkowicz insofern kongruent, als sie thematisch weit über den Bereich einer tradierten Disziplin hinausreicht, ebenso wie dessen wissenschaftliche Interessen, die in seinem außerwöhnlich umfangreichen, 24 Bücher, 454 Aufsätze und 79 Rezensionen umfassenden Schrifttumsverzeichnis (S. 423 bis 443) ihren Niederschlag gefunden haben. Der geistige Bogen spannt sich, um zwei Extrempunkte zu nennen, von den literaturgeschichtlichen Gedanken Ruprecht Wimmers zur Theorie und Praxis des deutschen Barockromans (S. 131 bis 151) bis hin zu den verfassungsrechtlichen und verfassungspolitischen Reflexionen von Peter Lerche zur Frage, ob Art. 146 des Grundgesetzes einen Auftrag zur Neuverfassung Deutschlands enthält (S. 299 bis 309). Die beiden Herausgeber, frühere Assistenten des zu Ehrenden, haben die behandelten Themen fünf Stoffgruppen zugeordnet, nämlich der Philosophie (Teil I, S. 13 bis 76), der Kulturgeschichte (Teil II, S. 77 bis 151), der Politischen Theorie (Teil III, S. 153 bis 239), der aktuellen Problematik auf dem Gebiet der Politik und des Verfassungsrechts (Teil IV, S. 241 bis 367) sowie der Forschungs- und Hochschulpolitik (Teil V, S. 369 bis 421). Gerade der letzte Teil rückt die *vita activa* des Jubilars ins Blickfeld: Er bekleidete je über ein Jahrzehnt das Amt des Rektors/Präsidenten der größten deutschen Universität, der Ludwig-Maximilians-Universität München, und dann der kleinsten, nämlich der Katholischen Universität Eichstätt, deren wissenschaftliche Entfaltung er, nicht zuletzt dank seines Ansehens als Gelehrter und seiner weltweiten Verbindungen, tatkräftig zu fördern vermochte. Zu den 25 Autoren des stattlichen Bandes gehören außer deutschen, österreichischen und schweizerischen Professoren auch Kollegen aus der Universität Bologna, der Polnischen sowie der Tschechischen Akademie der Wissenschaften und der Northwestern University of Chicago. In der christlichen und konservativen Prägung der Mehrzahl von ihnen – aber nicht aller – widerspiegelt sich die Haltung von Nikolaus Lobkowicz als Politologe, Philosoph und Hochschul-

politiker, der aus ihr auch in den Jahren der Kulturrevolution von 1968 nie ein Hehl machte, sondern in exponierter Position mit bemerkenswerter Zivilcourage wider den Zeitgeist focht. Von den Abhandlungen dürften für den Leserkreis dieser Zeitschrift vor allem diejenigen von Interesse sein, die sich mit theologischen oder kirchlichen Fragestellungen befassen:

Zu nennen ist hier zunächst der Essay von Robert Spaemann über die Frage, ob eine nicht-missionarische Praxis universalistischer Religionen möglich ist (S. 41 bis 48). Das Fazit seiner sodann eingehend begründeten Überlegungen ist an den Anfang gestellt: Es sind dies die beiden Thesen, universalistische Religionen seien ihrem Wesen nach missionarisch, solange sie lebendig sind. Und: Zu einer fruchtbaren Auseinandersetzung zwischen religiösen Überzeugungen könne es nur dort kommen, »wo Menschen, die ihre Religion ernsthaft praktizieren, miteinander friedlich koexistieren« (S. 41). Der Verfasser unterscheidet einen theoretischen Universalismus, nämlich »Überzeugungen, die Allgemeingültigkeit, d. h. Wahrheit beanspruchen für bestimmte Urteile über die Wirklichkeit«, und praktisch-universalistische Überzeugungen, die sich auf die Lebenspraxis beziehen. Theoretischer und praktischer Universalismus könnten, aber müßten nicht miteinander verbunden sein. Ein Beispiel für den theoretischen Universalismus sei die Naturwissenschaft, für den praktischen der Kampf um die Menschenrechte, für beide Arten die moderne Medizin: Sie beanspruche, naturwissenschaftlich fundiertes Wissen zu besitzen, das auch für jedermann wünschenswert ist zur Erhaltung oder Wiederherstellung der Gesundheit. Religiöser Universalismus sei in der Regel zugleich theoretisch und praktisch, denn Anhänger universalistischer Religionen hielten bestimmte Annahmen für wahr und glaubten, daß sich aus ihnen Konsequenzen für die Lebenspraxis ergäben (S. 41f). In diesem Zusammenhang wird auch die »eigentümliche Sonderstellung« der jüdischen Religion beleuchtet (S. 42f). – Dem heute vorherrschenden »antidogmatischen Relativismus« erschienen »alle bestimmten Überzeugungen, die jemand nicht zur Disposition eines endlosen Diskurses stellt, als gefährlich, und er (habe) dafür die inflationär gewordene Vokabel »Fundamentalismus« bereit«. Im Namen eines liberalen Universalismus breite sich heute in Europa ein illiberales Klima aus: Dafür sei »die neuere diskriminierende Verwendung des Begriffs »Sekte«« symptomatisch. »In dem Maße wie der Papst we-

gen seines Festhaltens an der katholischen Lehre unter Beschuß gerät, (werde) schließlich auch die Kirche, die er repräsentiert, trotz ihrer Größe, zur fundamentalistischen Sekte gestempelt« (S. 43f). Auch sog. liberale Ideen, die einen Wahrheitsanspruch erheben, seien ihrer Natur nach intolerant – Menschen dagegen könnten und sollten im Umgang mit anderen, die eine ihrer Auffassung nach falsche Idee haben, tolerant sein, »denn nur so könn(t)en sich Ideen entsprechend der ihnen eigenen geistigen Kraft mit anderen Ideen messen« (S. 43f). Auf der Grundlage dieses gedanklichen Gebäudes wird daraufhin die missionarische Tätigkeit der Christen in konfessionell verschiedenen kirchlichen Gemeinschaften einer Betrachtung unterworfen, die in die beiden eingangs genannten Thesen mündet. Dem bürgerlichen Frieden abträglich sei nicht die Mission, sondern deren Unterdrückung (S. 45). – Zu konkurrierenden Aktivitäten universalistischer Religionen in religiös homogenen Territorien vertritt Spaemann die Auffassung, in solchen Regionen werde der Friede gefährdet durch »die institutionelle Unterdrückung oder systematische Benachteiligung einer religiös-kulturellen Minderheit durch Anwendung eines demokratischen Mehrheitsprinzips, das seine Legitimierungsfunktion doch nur in relativ homogenen Gesellschaften spielen kann« (S. 45f). Aber »in Rom muß man nicht einen Muezzin rufen und in Mekka nicht eine Kirche läuten hören«; es müsse genügen, seinen Gottesdienst an einem würdigen Ort feiern zu dürfen (S. 45). – Zum Schluß wendet sich der anregende Beitrag einem Konfliktfeld zu, »das nicht durch irgendwelche Konkordienformeln pazifiziert werden kann«: Wenn Gläubige bestimmte sittliche Überzeugungen haben, die sie für allgemein verbindlich halten, z. B. die von der Unantastbarkeit des Lebens vom Beginn der Zeugung an, dann könnten sie diese zwar niemandem aufnötigen, wohl aber versuchen, ihre Respektierung auch von jenen zu verlangen, die diese Überzeugung nicht teilen. Bei solchen Konstellationen »könn(t)en religiöse Überzeugungen, ebenso wie nichtreligiöse, zur Quelle fundamentaler politischer Konflikte, also z. B. eines Kulturkampfes, werden, zu dem es keine Alternative gibt«. Diese wäre »der banale Nihilismus, die Friedhofsruhe einer Diktatur, die keinen Widerstand aus Überzeugung mehr zu fürchten hätte« (S. 47f).

Horst Bürkle geht der Frage nach, ob es eine gemeinsame Sprache der Religionen gibt (S. 49 bis 58). Er erinnert an ihre Bejahung durch den damals unbekanntem Hindumönch namens Swami Vivekananda auf dem Weltkongreß der Religionen im Jahr 1839 in Chicago, der auf die gemeinsame Erfah-

rung verwies, die allen religiösen Ausdrucksweisen zugrunde liege (S. 49f). Im Anschluß daran setzt er sich mit »neuen Theorieentwürfen« auseinander, so mit der Mystik als gemeinsamem Nenner – einer Auffassung, die er verwirft, weil es Mystik nur in »ihrer Einbettung in die jeweilige konkrete Religion« geben könne (Abschnitt I, S. 50f) –, dem Pluralismus als Ausdruck religiöser »Sprachspiele« (Abschnitt II, S. 51), dem Streben nach Wahrheit als gemeinsamer religiöser Basis (Abschnitt III, S. 51f), archetypischen und anthropologischen Grundstrukturen, in denen »seelenstrukturell vorprogrammiert« sei, was in den Religionen zur Sprache kommen kann – einer Sichtweise, die ein religionswissenschaftliches und theologisches Thema an die Psychologie abtrete (Abschnitt IV, S. 52f). – Auch der Versuch, die Wahrheit einer Religion »in ihrem ethischen Wertbewußtsein festzumachen«, wird vom Autor verworfen, weil die Meinung, für die Bestimmung einer Religion im Verhältnis zu anderen sei deren »Beitrag zu den als gemeinsame Grundlage vorausgesetzten Werten einer Weltgemeinschaft« ausschlaggebend, das Heilsverständnis einer Religion und die Wege, die sie zu ihm weist, außer Betracht lasse und die einzelnen Religionen anhand von Maßstäben messe, »die ihnen von Hause keineswegs eigen sind« (Abschnitt V, S. 53f). Ebensovienig seien die neuen religiösen Bewegungen der Gegenwart, insbesondere die südamerikanischen Massenbewegungen, kein »Aufbruch ins Neue und Gemeinsame der Religionen«; sie führten vielmehr zu einem »religiöse(n) Esperanto«, dessen Elemente anderswo zu Hause sind und von dort entlehnt wurden« (Abschnitt VI, S. 54).

Eine gemeinsame Sprache der Religionen spreche indes der christliche Glaube, so schon die Aeropagrede in der Apostelgeschichte, und »wieder in deutlicher Aufnahme der biblischen Grundlegung« das Zweite Vatikanische Konzil in seiner Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen (Nostra Aetate), die »im Blick auf die Bestimmung des Menschen einen verbindenden, eine gemeinsame Sprache der Religionen ermöglichenden Ton« anschlage. Der vor kurzem der Weltöffentlichkeit vorgelegte Katechismus der katholischen Kirche verstehe sich auch in dieser Frage als Ausleger der Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils (Abschnitt VII, S. 55 bis 57). Ein konkreter Ausdruck der Lehre der Kirche, betreffend die gemeinsame »Sprache« in den Religionen (Abschnitt VIII, S. 57), seien auch die Gebete um den Frieden, zu denen Papst Johannes Paul II. in den letzten Jahren die Repräsentanten anderer Religionen nach Assisi eingeladen habe (Abschnitt IX, S. 57f).

Den kulturgeschichtlichen Teil des Bandes eröffnet Hans Maier mit seiner Untersuchung des benediktischen Programms und der Verwandlungen desselben in der Moderne (S. 79 bis 95). Er zeigt auf, daß viele Elemente der Regel Benedikts »kein Akt revolutionärer Neuerung« waren, sondern schon im älteren Mönchtum, auch östlicher Prägung, anzutreffen sind. Neu sei hingegen »der Bauplan, nach dem diese Elemente in ein Verhältnis zueinander gebracht werden, ... die Breite und Differenziertheit der Anlage«, in der »etwas von der Aufbruchsstimmung der Zeit« erkennbar werde (S. 80f). In einem gewissen Widerspruch dazu dürfte allerdings die Feststellung stehen, die Arbeit werde von Benedikt nur als »Mittel gegen Müßiggang«, eingebunden in die Mönchsgelübde und den klösterlichen Dienst, vorgestellt (S. 80f). Die Regel weise allerdings einen Zug auf, der »auf die moderne Arbeitsauffassung vorausweis(e)«, nämlich das Gebot der Gewissenhaftigkeit der Ausführung der Arbeit, des sorgsamen Umgangs mit den Arbeitsgeräten und der pünktlichen Einhaltung der Zeiten im mönchisch geregelten Tageslauf (S. 82). Einen eigenen Wert als »Instrument menschlicher Erfüllung«, der den arbeitenden Menschen in den Mittelpunkt von Gesellschaft und Politik rückte, ein »alle Christen verpflichtende(s) Berufsverständnis« habe die Arbeit jedoch erst in und nach der Reformation erhalten; erst danach habe das »Prinzip der Arbeit um Gottes und des Nächsten willen«, das zu einer Aufwertung der bürgerlichen Arbeit führte, vor allem in den calvinistischen Ländern und Regionen Europas, allgemeine Anerkennung gefunden. Der Verfasser arbeitet in großen Zügen die »Entwicklung zur heutigen Arbeitsgesellschaft« mit ihrer Forderung nach »Zeitsouveränität« heraus (Abschnitt II, S. 82 bis 89). – Der Schlußteil (Abschnitt III, S. 89 bis 95) versucht zu klären, was aus dem »ora« der benediktinischen Regel in der Gegenwart geworden ist. Im klösterlichen Tageslauf sei neben das Gebet das Hören und Betrachten des Wortes Gottes im Gottesdienst, im Stundengebet, in Lesung, stiller Betrachtung und schweigender Vertiefung getreten. Am weitesten entfernt von Benedikts Regel sei die heutige »Freizeitwelt und Freizeitgesellschaft«. Allerdings gäbe es Anzeichen für den Wunsch nach »Ruhe am siebten Tag«, so beispielsweise die Nachfrage nach dem »Kloster auf Zeit« als Freizeit- und Bildungsangebot. Nach einem Blick auf die Einschätzung der Arbeit durch Karl Marx, für den die Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit Mittelpunkt der Weltgeschichte sei, und durch Pierre-Joseph Proudhon, der gewisse sozialpolitische Diskussionen ohne eine »Theorie der Ruhe« nicht für

möglich gehalten habe, gehen die Gedanken zurück zum Benediktinerkloster, das in der Gegenwart dabei sei, »unter neuen Bedingungen etwas von seinem alten Charakter zurückzugewinnen« (Abschnitt III, S. 89 bis 95).

Dem Phänomen, daß die Repräsentation und Aktionsweise der Kirche trotz ihrer Zeit und Raum überwindenden Universalität Wandlungen unterliegt, wendet sich Heinz Hürten zu, indem er Differenzierungen ihrer Theologie »in Dialog und Widerspruch mit der zeitgenössischen Philosophie« aufzeigt (S. 97 bis 109). Im 19. Jahrhundert hätten zur »Ausbildung einer neuartigen sozialen Präsenz« weit weniger die Theologen durch ihre Beteiligung am innergesellschaftlichen Diskurs als vielmehr die Laien, von denen eine Vielzahl von Initiativen ausgegangen sei, beigetragen. Auf diese Weise sei »jenes historisch neuartige Gebilde geschaffen (worden), für das sich mangels einer präziseren die Bezeichnung ›Katholizismus‹ eingebürgert ha(bee)«. Erst zu einem vergleichsweise späten Zeitpunkt hätten die Päpste auf dessen Gestaltung eingewirkt (S. 97f). Wegen der unterschiedlichen Entwicklungen in den verschiedenen Ländern Europas sei es sinnvoll, von Katholizismen im Plural zu sprechen; diese erwiesen sich nämlich als »nationale Gebilde«, dies unbeschadet ihrer »Qualität als Teilphänomen einer universalen Kirche, die sie in einen über die nationalen Grenzen hinausreichenden Zusammenhang stellt« (S. 98f). Sie bildeten darum »in aller Welt keine schwarze oder ultramontane Internationale«; vielmehr eigne dem Katholizismus »seine spezifische Singularität, die der Singularität der Gesellschaft korrespondiert, die seinen Mutterboden abgibt«, und »die dadurch gegebene Unterschiedlichkeit der Rahmenbedingungen politischer Existenz bewirk(e) fast zwangsläufig eine Unterschiedlichkeit des politischen Verhaltens der nach denselben doktrinen Prinzipien lebenden Katholiken« (S. 99). Ausgehend von dieser Erkenntnis durchleuchtet der Autor – als exemplarisch – die politischen Katholizismen in Deutschland und Frankreich (S. 100 bis 107). Bei der Analyse der Entwicklung in Deutschland steht der Weg der Zentrumspartei, die auch gegen den »Sog des Nationalsozialismus« resistent geblieben sei, vom Kulturkampf bis zu den letzten freien Reichstagswahlen im März 1933 im Mittelpunkt (S. 100 bis 104). Bei der Untersuchung des französischen Katholizismus des 19. Jahrhunderts (S. 104 bis 107) wird herausgestellt, daß einander »scharf konturierte und in ihren politischen Grundanschauungen zu keinem Kompromiß fähige Gruppen« gegenüberstanden, nämlich Gegner und Befürworter der Revolution, die sich nicht zu einer

politischen Handlungseinheit zusammenführen ließen (S. 105), und daß eine »strukturell vorgegebene Spannung zwischen der nationalen Qualität des Katholizismus und den universalen Voraussetzungen seiner Existenz« bestand (S. 106). Abschließend werden die beiden exemplarisch erörterten Katholizismen verglichen: Für den deutschen sei sein Pragmatismus, der kirchlicher Kritik kaum Angriffsflächen geboten habe, für den französischen sein »theoretisch doktrinä(r) Grundzug« charakteristisch. Die nationale Qualität der verschiedenen Katholizismen stütze »die theoretisch begründete Einsicht ..., daß es zwar viele Katholizismen geben (können), aber keine ›katholische Politik‹« (S. 108). Die Katholizismen seien »teils

widerwillig und zögernd, teils mit religiösem Pathos den Weg der Demokratisierung gegangen, theoretisch allein gestützt durch den Satz Leos XIII. von der Neutralität, mit der die Kirche alle Staatsformen betrachte, wenn sie nur die Gerechtigkeit verwirklichten« (S. 109).

Es ist zu wünschen, daß das Werk ob des hohen wissenschaftlichen Niveaus aller Beiträge über die ganze Palette der einbezogenen Forschungs- und Erkenntnisintentionen hinweg die ihm gebührende Beachtung findet, dies trotz des »neutralen« Titels »Theorie und Praxis«, der nicht auf den ersten Blick auf dessen multidisziplinäre Substanz schließen läßt.

Franz Knöpfle

Moraltheologie

Strasser, Peter – Starz, Edgar (Hg.): Personsein aus bioethischer Sicht. Tagung der Österreichischen Sektion der IVR in Graz 29./30. November 1996. Stuttgart: Franz Steiner-Verlag 1997, 186 S., ISBN 3-515-07108-3, DM 76,00.

Vorliegender Band aus der Reihe »Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie« (Beiheft 73) enthält zahlreiche Aufsätze medizinethischer Themen, die von Vertretern verschiedener Disziplinen vorgebracht worden sind. Die Herausgeber betonen die Dringlichkeit der Behandlung derartiger Themen, da sie feststellen, daß das Leben für viele moderne Menschen nicht mehr heilig ist: »Eine neue Kultur des lebenswerten und lebensunwerten Lebens beginnt sich auszubreiten: sie setzt auf Selbstbestimmung und Glücksfähigkeit.« (8)

Eingangs stellt der Philosoph Dieter Birnbacher das »Dilemma des Personbegriffs« vor, der zu einem Schlüsselbegriff der Bioethik geworden ist und an dem sich ständig ein Streit zwischen zwei Richtungen entfacht: Während die »Äquivalenz-Doktrin« die Behauptung aufstellt, daß der Mensch zu jedem Zeitpunkt seines Lebens Person ist und die Begriffe »Menschenwürde« und »Personwürde« austauschbare Begriffe sind (vgl. R. Spaemann), stellt die »Nichtäquivalenz-Doktrin« die These auf, daß der Mensch an den »Rändern« des Lebens nicht in jedem Fall eine Person ist (vgl. P. Singer). Nachfolgend diskutiert Birnbacher beide Konzepte und gelangt zu dem Ergebnis, daß für beide Konzepte der Personbegriff nur vermeintlich als Schlüsselbegriff fungiert. »Für die Begründung moralischer Rechte übernimmt er [der Personbegriff] nicht nur keine direkte, sondern letztlich überhaupt keine entscheidende Rolle.« (23) Da die Verwendung des Personbegriffs eine Alles-oder-

Nichts-Angelegenheit ist, plädiert Birnbacher für eine Vermeidung dieser Bezeichnung. Eine Alternative für die bioethische Diskussion bietet der Philosoph jedoch nicht, weswegen er in seiner Ratlosigkeit mit einem Satz endet, der auch von Spaemann hätte sein können: »Man kann nicht in höherem Maße Person sein als jemand anders, sondern man ist es oder man ist es nicht.« (24)

Der Moraltheologe von Nijmegen, Jean-Pierre Wils, bietet zunächst das gleiche Bild wie Birnbacher. Wils bezeichnet die beiden unversöhnlichen Positionen als Minimalismus (Position Singer) und Maximalismus (Position Spaemann). Während er den Minimalismus anhand der neuro-konstruktivistischen Position von Gerhard Roth entfaltet, geht er bezüglich des Maximalismus ausführlicher auf Spaemann ein. Während Wils dem Ansatz von Roth bescheinigt, daß er das Terrain der Ethik verläßt (34), hält er Spaemann zunächst lediglich entgegen, daß dieser durch seinen maximalistischen Personbegriff »alle konkreten Fragen der bio-medizinischen Ethik vorentscheiden« will.

Wils ist beizupflichten, wenn er darauf hinweist, daß die direkte Verknüpfung des Personbegriffs mit moralischen Sachverhalten eine spezifisch neuzeitliche Wendung darstellt (35). Während bei Descartes der Personbegriff nur noch die Funktion einer anthropologischen Klammer zwischen dem Leib und dem Geist erfüllt, bricht Locke mit der Auffassung, daß Personalität vorgegeben ist. Wils plädiert zum Abschluß seiner Darlegung dafür, »daß Personalität ein Binnenaspekt von Subjektivität wird. Die Person ist (...) ein kreatives, um die präsentische Zeitform des Selbstbewußtseins zentriertes Akt-Zentrum« (41). Für die Beurteilung konkreter bioethischer Probleme kann dieses Resümee wohl nur bedeuten, daß Wils dem minimalisti-