

## 4. Sozialethik. Recht

Valadier, Paul, *Agir en politique. Décision morale et pluralisme politique* (Recherches Morales 5). Paris: du cerf 1980. 189 S.

Wo hierzulande Regierenden nachgesagt wird, sie seien zu politischem Handeln nicht mehr imstande, allenfalls zur Verwaltung der Staatsgeschäfte reiche ihre Fähigkeit, greift man mit gesteigertem Interesse nach dieser Publikation von Paul Valadier (= V.). Wer sich allerdings Ratschläge zur Behebung politischer Handlungsschwäche erhofft, den sollte spätestens der Untertitel vor Enttäuschungen bewahren: Das Buch ist nicht gedacht als konkrete Handlungsanleitung für den Politiker, sondern es offeriert eine grundsätzliche Betrachtung des Zusammenhanges zwischen politischem Pluralismus und moralischer Entscheidung. Es bietet keine politologische oder soziologische Faktenanalyse, sondern ist als geisteswissenschaftliche Studie angelegt. Der Autor, ein französischer Jesuit, lehrt Philosophie am Institut Catholique in Paris und hat sich in der Vergangenheit vor allem mit Nietzsche und Marx auseinandergesetzt.

Die Darlegungen sind in drei Teile untergliedert, die ihrem Inhalt nach aufeinander aufbauen. Im 1. Teil, überschrieben „vers une éthique politique“, verdeutlicht V. die Zusammengehörigkeit von Moral und Politik, indem er von dem beiderseitigen Schlüsselphänomen und -begriff der Entscheidung ausgeht und daran die Untrennbarkeit der gemeinsamen Probleme aufweist: Moral und Politik drohen sich aufzulösen infolge zunehmender Unüberschaubarkeit der Entscheidungsträger, der Entscheidungsfolgen und der Informationen als Entscheidungsvoraussetzung (13 ff.). Angesichts der wachsenden Komplexität der politischen Zusammenhänge haben sich – so V. 25 ff. – Nihilismus, verbunden mit Zynismus und Resignation, und auf der anderen Seite Manichäismus, d. h. Ideologisierung, einhergehend mit Schwarz-Weiß-Malerei, Wahrheitsfanatismus und Moralismus breitgemacht. Die Alternative hierzu sieht V. in einer Haltung, die versucht, sich die Option auf die Totalität der Gesichtspunkte offenzuhalten und dem historischen Geschehen einen Sinn zu geben, die mithin die Defizite von Manichäismus und Nihilismus auffängt (45 ff.). – Im zweiten Abschnitt („une éthique politique dans un monde pluraliste“) gibt er einen Abriss, wie eine politische Ethik in einer pluralistischen Gesellschaft konzipiert sein könnte. Grundlage hierfür ist eine ausführliche Darstellung des politischen Pluralismus: V. begründet ihn mit wissens- und technozoziologischen Argumenten, weist ihn als Voraussetzung für moralisches Engagement und für politische Betätigung in Freiheit auf (63 ff.) und entkräftet die gegen ihn erhobenen Vorwürfe der universalen Relativierung und der Kaschierung von Konflikten (71 ff.). Die Rechtfertigung läßt sich folgendermaßen zusammenfassen: Grundlegend für Gesellschaft überhaupt ist sprachliche Kommunikation, die Ort der Konsensbildung ist. Für das Austragen von Konflikten in einem vernünftigen Diskurs ist die Pluralität der Meinungen Vorbedingung. In dem in der Diskussion jeweils zu findenden Konsens schafft sich eine Gesellschaft immer wieder neu (82 ff.). – Dieser Diskussion muß aber ein gemeinsames Ziel vorgegeben sein, sonst gerät sie in die Gefahr der Atomisierung. Damit ist die ethische Dimension erreicht: V. lokalisiert dieses Strebeziel im „bonum commune“, das er in die drei nicht weniger abstrakten Kategorien des „bien de la communauté“, der „communauté de ce bien“ und des „bien de la communion“ ausfaltet (129 ff.). Sicherlich wäre es im Interesse der Sache gewesen, hier inhaltlich noch weiter zu präzisieren. Ein Ansatz hierfür könnte etwa die von V. selbst in anderem Zusammenhang vorgenommene Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit von sprachlicher Kommunikation sein (91 ff.). Gerade auch für die Begründung und Konkretisierung der Menschenrechte, die 114 ff. als Beispiel für eine absolute Vorgabe der politischen Diskussion heutzutage angeführt werden, scheint dies bedenkenswert. – Moralischem Rigorismus erteilt der Autor in diesem Zusammenhang eine eindeutige Absage und diagnostiziert ihn als eine der Ursachen für eine spätere Konversion zum Machiavellismus (147). – Der 3. Teil gilt der Frage nach den christlichen Anhaltspunkten für politische Entscheidungen („décider en Chrétien dans un monde pluraliste“). Unmißverständlich wird hier die Möglichkeit einer unmittelbaren Ableitung absoluter Handlungsgebote für den konkreten Einzelfall aus dem Evangelium verneint (155 ff.; 166 ff.). Mit der Zurückweisung des Ausschließlichkeitsanspruches auf aus dem Evangelium deduzierte Christlichkeit wird keineswegs einer politischen Enthaltsamkeit des Christen oder der Kirche das Wort geredet. Vielmehr soll dadurch die Freiheit des einzelnen Christen in seiner Entscheidung bewahrt und der Unterschiedlichkeit der Lebensumstände, die für die jeweilige Entscheidung eine Rolle spielen,

Rechnung getragen werden (160 ff.). – Ohne Anspruch auf Systematizität nennt V. abschließend vier christliche Anhaltspunkte für Entscheidungen: das Lügeverbot (170 ff.), das Tötungsverbot (173 ff.), das Gebot zu verzeihen (175 ff.) und die Pflicht, sein Urteil zu suspendieren (178 ff.). Für die politische wie die ethische Diskussion ist hierbei vom Denkansatz her entscheidend, daß V. die spezifisch christlichen Prämissen dieser Anhaltspunkte darlegt, sie aber gleichzeitig als vernünftig begründbar aufweist. Damit ist jedem christlichen Sektierertum, das sich auf die bloße Wiederholung des Evangeliums beschränkt, eine Absage erteilt, und deutlich ist außerdem eines: Die christliche Position ist eine in der politischen Diskussion einer pluralistischen Gesellschaft mit Vernunftgründen vertretbare Position. Mit diesem vernunftethischen Grundmuster steht V. in bester Tradition christlicher Ethik.

K. Ph. Seif

Hammer, Felix, *Macht. Wesen – Formen – Grenzen* (Grenzfragen zwischen Theologie, Philosophie und Sozialwissenschaft 28). Königstein/Ts.: Hanstein 1979, 93 S.

Einen heute oft verdächtigen Begriff zu differenzieren, ist die Absicht des Verf. Macht soll in getreuer Phänomenbeschreibung in ihren verschiedenen Erscheinungsformen dargestellt werden. Das 1. Kap. ist der Menschlichkeit von Macht gewidmet. Vor allem Mißbrauch ist ihr konstitutiver Bezug zur Leiblichkeit des Menschen zu bedenken, deren Ausdrucksform sie in Könnensbewußtsein und Schaffensdrang ist. „Macht ist ursprünglich in dieser Welt nichts anderes als die immer neu zu leistende individuelle Beseelung eines Körpers zum Leib“ (3). Ziel des Schaffens ist die Überwindung von Dinglichkeit. Natur verlangt nach tätiger Überformung durch Wirken und Werk (7). In der Zusammenarbeit endlicher Menschen zeigt sich das Eingeständnis der Grenze eigener Macht. Wiewohl der Leib des Menschen „zum Ausgangspunkt freischöpferischen Machterlebens“ (12) wurde, so stößt er hier auch auf seine relative Ohnmacht, die am Widerstand des Materials erfahrbar wird. Vergänglichkeit und Tod sind unübersehbare Indikatoren dieser Grenze. Die Formen der Macht und ihre Entartung sind Gegenstand des 2. Kap.s. Eigentum als Dinggebrauch dient der Beseelung der Gegenstände und erscheint im bloßen Haben als sein Mißbrauch. Autorität, heute bevorzugt als Sachkompetenz gedeutet, hat ihr Recht nur solange, als sie sich an gleichberechtigte Vernunft richtet. Sonst wird sie sinnlos (19). „Begriffen ist Autorität, wenn ihre Notwendigkeit erkannt wird, ihr Gehalt aber der Anfrage ausgesetzt bleibt“ (22). Herrschaft ist nur möglich, wo die Vernunftlosigkeit des Beherrschten präsumiert wird. Gewalt schließlich erscheint als Ausdruck von Vernunftlosigkeit zu blankem Eigennutz des Gewalttätigen. „Wer als Vernunftwesen seinesgleichen unterjochen will, muß seiner eigenen Vernunft Fesseln anlegen“ (30). Von hier ist der Übergang leicht zum nächsten Thema, der Herrschaftslosigkeit. „Herrschaftslosigkeit wird zur Anerkennung des Menschlichen im anderen“ (34). Erreicht werden kann solche Herrschaftslosigkeit, die dem Vernunftwesen des Menschen entspricht, nur durch Entdinglichung, Entmassung und Entfeindung des Menschen. Der Mensch, aufgerufen, mehr zu sein als bloße Natur, muß zu seiner Freiheit befreit werden. „Die transzendente Vorgabe von Freiheit mit empirischem Niederschlag erfährt sich zusehends in die Hand des Menschen selbst gelegt“ (38). Die Mittel und Kenntnisse der Naturwissenschaft müssen in Anerkennung menschlicher Naturalität ausgenutzt werden, damit der Geist des Menschen trotz seiner Körpergebundenheit eine Chance in der Welt bekommt. Entmassung ist die Forderung gegen den Trend eines Denkens in Mehrheiten, das dem Menschen weismachen will, er zähle nur als Glied einer Masse. „Gemeinschaft, die immer angleicht, merkt nicht, wie sie durch Vernebelung gemein macht“ (42). Entfeindung ist der Name für ein Programm, das aufräumen will mit der Ideologie, daß der Krieg Vater aller Dinge sei. „Der Streit wurde zur spezifisch menschlichen Dynamik umgelogen“ (47). Demgegenüber ist Gewaltlosigkeit „Die erscheinende Geduld der Vernunft“ (50). Sie ist Ausdruck offener Vernunft, die Kommunikation trotz Differenz sucht. Erst Aggression erzwingt Notwehr des Leibes, der durch Gegengewalt die Geistperson schützen will. Das Kapitel über Gewaltlosigkeit ist auch eine Diskussion mit der Frankfurter Schule. Im Ergebnis wird festgehalten, daß relative Gewaltlosigkeit die Forderung nüchterner Vernunft sein müsse. Der letzte Abschnitt dieses 3. Kap.s trägt die Überschrift: Konkrete Wesensgleichheit. In diesem Begriff findet sich die Zusammenfassung der gesamten Überlegungen H.s ausgedrückt. „Anthropologi-